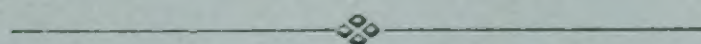


KRITISCHER
KANT-KOMMENTAR

ZUSAMMENGESTELLT
AUS DEN KRITIKEN FICHTES, SCHELLINGS, HEGELS
UND MIT EINER EINLEITUNG VERSEHEN

VON

E. v. SYDOW
DR. PHIL.



HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

KRITISCHER
KANT-KOMMENTAR

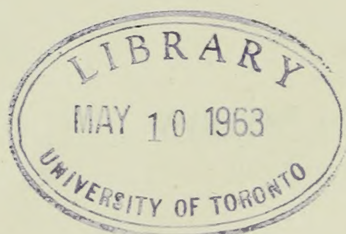
ZUSAMMENGESTELLT
AUS DEN KRITIKEN FICHTES, SCHELLINGS, HEGELS
UND MIT EINER EINLEITUNG VERSEHEN

VON

E. v. SYDOW
DR. PHIL.



HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913


LIBRARY
MAY 10 1963
UNIVERSITY OF TORONTO

MAX ZAWADZKI

UND

FERDINAND ECKHARDT

GEWIDMET

Inhalt.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit sucht einem Übelstande der heutigen philosophischen Lage abzuhelfen. Soweit nämlich nicht der Psychologismus und verwandte Strömungen übermächtig sind, wird die Gedankenwelt Immanuel Kants mit rücksichtsloser Entschiedenheit als einzig dauerndes Kulturgut gelehrt. In diesem Festhalten an einer einseitigen und zurückliegenden Auffassung der Welt erblicken wir den Grund der eigentümlichen Dumpfheit, die den jetzigen Zustand der Philosophie kennzeichnet. Eine gute Abhilfe schien uns in den Kritiken Hegels, Schellings, Fichtes zu liegen, die wir im folgenden zusammenstellen (ohne bibliographische Vollständigkeit anzustreben). Sie werden dem Leser zuerst verwirrend vieltönig scheinen, bald aber wird er merken, dafs die wesentlichen Gedanken der Kritiker identisch sind, und dafs, wie im systematischen Philosophieren, so auch hier in der Kritik, die Stimme Hegels diejenige ist, auf die man hören soll. So hoffen wir, mit dieser Arbeit ein wenig zu jenem grofsen Werke beisteuern zu können, das die wahrhafte Forderung des Tages ist: zur Rekonstruktion der systematischen Welterfassung durch den absoluten Idealismus.

Einleitung.

Kant in der Kritik Fichtes, Schellings, Hegels.[1])

Wenn wir im folgenden den Inhalt der Kritik, die von den Vertretern des absoluten Idealismus an der Philosophie Kants geübt wurde, darstellen, so wollen wir uns einseitig darauf beschränken, eben nur die negative Seite der grofsen nachkantischen Philosophie wiederzugeben und ihre negative Polemik gegen Kant zum Verständnis zu bringen. Eine positive entwicklungsgeschichtliche Studie liegt nicht in unserer Absicht, könnte auch nur in einer ausführlichen Geschichte des deutschen Idealismus gegeben werden. Einer Antikritik werden wir uns gleichfalls enthalten, wozu wir um so mehr Grund haben, als wir im wesentlichen die Ausstellungen jener absoluten Idealisten als berechtigt ansehen.

Was die persönliche Stellung zu Kant und seiner philosophischen Bedeutung anlangt, so hat Fichte immer die respektvolle Haltung seiner Jugendzeit beibehalten. Mufste er auch notgedrungen sein Interpretationssystem aufgeben, so äufsert er doch seine Bedenken in schonender Form. Herabsetzende Worte finden sich nur in seinem Briefwechsel. Mit aller

¹) Die Ausgaben der Philosophen, nach denen wir zitieren, sind: Fichte: „Werke", Ausgabe von Medikus, 1908, bezw. „Nachgelassene Werke" (als N. W. zitiert), herausgeg. von seinem Sohn, 1834. — „Leben und literarischer Briefwechsel", hrsg. v. s. Sohn. I. Ausgabe. — Schelling: „Sämtliche Werke", hrsg. v. s. Sohn, 1860. — „Schellings Leben in Briefen", 1869, Leipzig. — Hegel: „Werke", 1. Aufl. 1834f. — „Briefe", hrsg. v. Karl Hegel. 1887.

Energie wandte er sich gegen die Kantianer,[1] die er auf einem überwundenen Standpunkte verharren sah.

Mit noch gröfserer Bitterkeit erhob sich Schelling gegen diese Schule, deren „Jammerepoche“[2] er beklagte, während er den Meister selbst als einen „Herkules unter den Denkern“[3] rühmte und — in einem Gedenkartikel freilich — von ihm ein menschlich-reizvolles und anerkennendes Charakterbild entwarf.[4]

Hegels Stellung ist — rein menschlich betrachtet — weniger erfreulich. Seine Kritik ist bitter und mit herber Rücksichtslosigkeit gepaart; „ganz roh empirische Art und barbarisch gemeine Art des Vorstellens und die gänzliche Unwissenschaftlichkeit der Form“[5] — „philisterhafte Vorstellung“[6] — „Seichtigkeit und Mattheit“[7] etc. Gewifs fehlen nicht anerkennende Wendungen, in denen er Kant das Ergreifen wahrhaft spekulativer Gedanken[8]) bezeugt, aber im ganzen mufs man sagen, dafs Hegel mit seinem grofsen Gegner zu unwirsch verfahren ist. Die historische Bedeutung der kantischen Philosophie wurde von ihm nicht weniger als von Fichte und Schelling[9] anerkannt. Wenngleich der Letzte jener Philosophie für die Zukunft eine nur beschränkte Wirksamkeit[10] einräumen wollte.

Ihr Entwicklungsgang hatte alle drei Philosophen in nähere Beziehung zu Kants System gesetzt. Sie sind zu ihrer Philosophie gelangt im Studium der Kantischen Werke und in ihrer Interpretation bezw. im Kampfe gegen ihre Aufstellungen. Das ausgeprägteste Abhängigkeitsbewufstsein Kant gegenüber hat bekanntlich Fichte zum Ausdruck gebracht. Seine Schriften sind anfangs Versuche, den Kantischen Grundgedanken — wie ihn Fichte fafste: als einen von Kant noch

---

[1]) „Leben u. lit. Briefwechsel“ II, S. 365.

[2]) Schelling I[1], S. 348A, 360, 375; cf. auch Hegel, Logik I[1], S. 52A.

[3]) Schelling I[8], S. 48.

[4]) Schelling I[6], S. 3ff.

[5]) Gesch. d. Philosophie III, 610.

[6]) l. c. S. 609.

[7]) l. c. S. 535.

[8]) Z. B. l. c. S. 605.

[9]) Schelling I[8], S. 6, II[3], S. 32; Fichte, cf. „Kantstudien“ II, S. 102.

[10]) Schelling I[6], S. 117.

nicht ausgesprochenen [1]) — immer besser zum Ausdruck zu verhelfen.

Auch Schelling hat sich eingehend mit Kant befafst. [2]) Seine Haltung Kant gegenüber wird bald durch Fichtes, dann Hegels Kritiken beeinflufst. Er versuchte anfangs unter Fichtes Einflufs eine Umbildung der Kategorienlehre, wird dann durch naturphilosophische Studien fast ganz vom Studium Kants abgelenkt; nur dessen Theorien über die Entstehung der Weltkörper und die Konstruktion der Materie bieten ihm Anlafs zur Kritik. In der späteren Periode mit theologischen Spekulationen beschäftigt, nimmt er vor allem Rücksicht auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises und seine Raumtheorie. — Seine Kritiken sind im allgemeinen wenig original und erschöpfend. Er widerlegt, aber führt kein inneres Verständnis der betr. Theorie herbei. Auch verflicht er seine Darlegungen so sehr mit seinen eigenen systematischen Entwicklungen, dafs der Gedanke des Gegners selten klar zum Ausdruck kommt und durchweg nur zur Folie seines Systems dienen mufs. — Immerhin sind seine elegant geschriebenen Darlegungen der Sinnlosigkeit der Ding-an-sich-Theorie wegen ihrer leichten Fafslichkeit auch heute noch manchem zur Lektüre zu empfehlen.

Bei Hegel allein findet sich eine fortlaufende und überaus förderliche Kritik Kants. Keine wichtigere Theorie Kants, die nicht in Hegel ihren scharfen, aber völlig objektiven Beurteiler fände. Er scheint erst spät, Mitte seiner zwanziger Jahre, ernstlich an das kritische Studium der Werke Kants gegangen zu sein. [3]) In einem Briefe bekennt er: er habe sich an dessen Philosophie gebildet. [4]) Während aber Fichte und Schelling das Verständnis des eigentlich Kantischen Gedankens sich erst erkämpften im Laufe ihrer öffentlichen Entwicklung, steht Hegels Urteil sogleich fest, als er die philosophische Arena betritt. Er urteilt von Anfang an über Kant und über seine Zeitgenossen mit der gleichen kühlen Gelassenheit, wie sie dem recht-richtenden Porphyrogenetos ziemt.

---

[1]) Z. B. „Leben u. liter. Briefw.“ II, 349, 210, 193; cf. Schelling I [1], S. 154.
[2]) „Aus Schellings Leben“ I, 53.
[3]) Brief an Schelling. „Briefe“ I, S. 10.
[4]) Brief an Schelling. „Briefe“ II, S. 76.

Die negative Kritik richtet sich vornehmlich gegen die drei Kritiken, besonders gegen die Kritik der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft. Die Kritik der Urteilskraft wird einstimmig als das bedeutendste Werk Kants proklamiert, insbesondere hat ihre Einleitung Beifall gefunden.[1])

Fafst man die Momente zusammen, die den Kritiken der drei Philosophen gemeinsam sind, so beziehen sich ihre Ausstellungen einmal auf die subjektivistisch-psycholgistische Haltung Kants — wie sie sich dokumentiert im Formalismus seiner Erkenntnismittel und Moralprinzipien und im problematischen Begriff des Ding-an-sich —, zweitens in dem damit eng zusammenhängenden Mangel der Systematik bei der Entwicklung der Erkenntnisformen.

Die subjektivistisch-psychologistische Haltung der Kantischen Philosophie ist besonders von Hegel stark betont worden. Sie findet sich aber schon bei Fichte, wenn er schreibt: „Wie soll nun der Philosophie, wenn sie gleichwohl Anspruch macht auf eine übersinnliche Erkenntnis, geholfen werden? Was hätte Kant . . . der Philosophie raten sollen? . . . Eben Wissenschaft zu sein; genetische Erkenntnis, nicht faktische; das Denken nicht zu finden als ein Ergebnis, sondern es einzusehen aus einem Gesetze als ein notwendiges. Oder eben zu denken ein Philosophieren, nicht zu beobachten".[2])

Mit diesen Worten ist das Hauptthema angegeben, in dessen Variation und weiterer Ausgestaltung die weitere Kritik ihre Hauptaufgabe sieht. Dies ist der Zentralpunkt, auf den sie immer wieder mit Nachdruck hinweist: Kant steht dem Erkennen als einem mechanischen Objekte, einem Instrumente gegenüber, er raisonniert über die Vernunft, aber die Vernunft findet in seinem Systeme sich nicht unverkümmert wieder in ihrer freien Geistigkeit, sondern eingeschränkt durch etwas Dinghaftes, als dessen Form sie sich allein darstellt. Die Aufgabe der Philosophie „die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstand zu machen und sich zu begreifen[3])" erscheint somit bei Kant nur halb gelöst.

---

[1]) Fichte I, S. 158, N. W. III, S. 350. Schelling I[10], S. 379, 177; I[6], S. 8f. Hegel, Abhandlungen, S. 39.

[2]) Fichte VI, 341.

[3]) Hegel, Gesch. d. Philos. III, 555.

„Die kantische Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewufstsein zum Resultate, und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt und für etwas Positives sich an Tatsachen des Bewufstseins . . . hält."[1]) Sie „beschreibt die Vernunft sehr gut, tut dies auf eine gedankenlose empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt.[2])

Kant hat sich nicht mit intellektueller Anschauung in das Wirken des Geistes hineinversetzt, der sich selbst seinen eigenen Inhalt schafft. Dieser in sich unendlichen Tätigkeit gegenüber beharrt er auf dem Beobachtungsposten und sucht den Begriff und die unendliche Idee mit den Mittein des subjnktiven und endlichen Erkennens zu erfassen. Er hat den objektiven Dogmatismus vernichtet, aber dafür einen gleichwertigen subjektiven Dogmatismus geschaffen, der die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgibt.[3]) „Zu der Einheit des Selbstbewufstseins . . . mufs ein Plus des Empirischen, durch die Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten."[4])

Dieses Fremde, das Ding an sich, hatte von vornherein Fichtes konsequentes Denken verletzt. Dafs es sich hier um nicht dem Ich absolut fremdes handeln könnte, stand ihm sogleich fest. Er sah in dieser Formulierung nur eine recht unglückliche Wendung und fand erst später den materiell beschränkten Sinn des kantischen Ausdrucks. Gleich ihm erklärte zuerst Schelling dies „Ding-an-sich" für ein Erzeugnis des kantischen Akkommodations-Systems.[5]) Kant habe das absolute Ich vorausgesetzt;[6]) daher habe er keine Dinge-an-sich behaupten können,[7]) sondern sie bezeichneten nichts als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen[8]) und

---

[1]) Hegel, Gesch. der Phil. III, S. 554.
[2]) Hegel, l. c. S. 554.
[3]) Hegel, l. c. S. 454.
[4]) Hegel, Abhandlungen S. 46.
[5]) Schelling I[1], S. 230[A 2].
[6]) l. c. S. 181.
[7]) l. c. S. 362[A].
[8]) l. c. S. 405.

seien nur symbolisch zu verstehen.[1]) Kants Polemik gegen Fichte wurde dann auch für ihn die Quelle der Erkenntnis, dafs Fichte und er Kants Konsequenz doch überschätzt hatten. Im System des transcendenten Idealismus erklärte er, dafs Kant „nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, dass jener jenseits des Bewufstseins liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigene ideelle, zum Ding-an-sich hypostasierte Tätigkeit sei“.[2]) Und „nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserm Anschauungsvermögen gänzlich unzugänzlich, doch — man weiss nicht wie und wo? — wahrscheinlich in den Zwischenwelten Epikurs — wirklich vorhanden sein; und diese Dinge müssen auf mich wirken, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellung man sich eigentlich von solchen Dingen macht. Dafs man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, mufs man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. . . . Es ist in der Tat kaum glaublich, dafs solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen sei.“[3])

Hegel hat auch hier den kantischen Dogmatismus sofort erkannt. „Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weifs, als dafs Alles Eins in ihm ist. Man weifs daher sehr wohl, was an diesen Ding-an-sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen.“[4])

Die neukantische Interpretation des Ding an sich als Grenzbegriff war dem deutschen Idealismus fremd,[5]) wenn man nicht in einem Passus der Logik der „Encyklopädie“ einen Hinweis finden will. „Das Ding-an-sich . . . ist das völlige Abstraktum, . . . das Negative der Vorstellung . . .“ Es ist „das Produkt des Denkens . . ., das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung,

[1]) l. c. S. 409.

[2]) I[3], S. 461.

[3]) Schelling I[2], S. 33.

[4]) Hegel, Logik I[1], S. 127.

[5]) cf. Hegel, Encyklopädie-Logik, S. 252.

welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz Bekanntes, wie jene leere Identität".[1])

Mit dem Moralprinzip Kants haben sich eingehend Fichte und Hegel befafst. Hegels Tendenz ist auch hier, dies Prinzip als rein formal-subjektivistisch klarzulegen, es als praktisch sinnlos zu erweisen. Es gelingt ihm auf das Schlagendste in seiner Abhandlung „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts".[2]) Der Hauptnerv seiner Kritik bildet die folgende Erwägung. Zunächst ergibt sich aus Kants Formulierung sogleich, dafs von einem System der Sittlichkeit so wenig die Rede sein kann, dafs selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist; da das, was über den reinen Begriff der Pflicht hinausgeht, nicht mehr der reinen Vernunft angehört. Das Bedenkliche ist nun, das jede Bestimmtheit fähig ist, in die Begriffsform aufgenommen zu werden. Da jede Bestimmtheit ein Besonderes ist, so steht ihr die entgegengesetzte Bestimmtheit gegenüber. Jede von beiden Bestimmtheiten ist gleichermafsen fähig, gedacht zu werden. Von welcher abstrahiert wird, bleibt dem Gutdünken des Denkenden überlassen. — Kant hat die Einfachheit der Methode, aus dem kategorischen Imperativ praktische Anwendungen zu ziehen, an seinem Beispiel vom Depositum verdeutlicht. Hier aber zeigt sich die vorher erwähnte Schwierigkeit. Denn welcher Widerspruch läge darin, dafs jemand sagte: es soll kein Depositum geben? Das Interesse, zu erweisen: es müsse ein Depositum existieren, geht allein auf dasjenige, was aufserhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt; nämlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse. Denn nur die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der einen oder aber der anderen Annahme entscheiden. Aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgiltig als die andere; jede kann als Qualität begriffen und als Gesetz ausgesprochen werden.

Fichtes Untersuchungen kommen zum gleichen Ergebnis,

---

[1]) Hegel, Encyklopädie-Logik S. 95.

[2]) Abhandlungen, S. 353 ff.

Kant sei zum Prinzip der Sittenlehre nicht auf dem Wege der Spekulation, sondern empirisch durch sein eigenes hochsittliches Bewufstsein gekommen.[1]) Der Kantische Satz sei heuristisch, aber nicht konstitutiv.[2]) Er führt das Ungenügende an einem Beispiel vor Augen: „Wer soll denn in das Reich, das durch diese Gesetzgebung regiert wird, mit gehören . . ? Ich soll gewisse Wesen so behandeln, dafs ich wollen kann, dafs sie umgekehrt mich nach der gleichen Maxime behandeln. Aber ich handle doch alle Tage auf Tiere und leblose Gegenstände, ohne die aufgegebene Frage auch nur im Ernste aufzuwerfen ... Denn wie weifs ich denn, welches bestimmte Objekt ein vernünftiges Wesen sei; ob etwa nur dem weifsen Menschen, oder auch dem schwarzen Neger . . . der Schutz jener Gesetzgebung zukomme, und ob er nicht etwa auch dem treuen Haustiere zukommen möchte.“ [3])

Der Mangel einer Systematik, die die drei Kritiken Kants zur Einheit zusammenfafste, ist am schärfsten von Fichte zum Bewufstsein gebracht worden. Bildete doch gerade dieser Hiatus zwischen den Grund-„Vermögen“ das Ur-Problem seines Philosophierens.[4]) In der W. L. von 1804 heifst es: „Setzen Sie nun . . ., es gebe ein philosophisches System, das über die aus dem Absoluten . . . hervorgehende Spaltung in Sein und Denken als blofser Erscheinung sich nicht im Zweifel befände . . ., übrigens aber in einer absoluten Spaltung des Absoluten in x, y, z befangen bliebe, . . . so wäre dieses System, bei allem seinem Transzendentalismus, doch nicht bis zur reinen Einheit durchgedrungen, noch hätte es die Aufgabe der Philosophie gelöst. . . Ganz genau dieses System ist nun das Kantische. . . Das Absolute als Band des unabtrennlichen Seins und Denkens begriff er. Aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbständigkeit an und für sich ... sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung oder Akzidenz seiner drei Urmodifikationen x, y, z . . . wodurch ihm eigentlich drei Absoluta entstanden, das wahre eine Absolute aber zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblafste“.[5]) Im Zusammenhange

---

[1]) Fichte VI, S. 25.

[2]) Fichte II, S. 627/28.

[3]) Fichte II, S. 84/85, „Leben u. lit. Briefwechsel“ II, 241 f.

[4]) „Leben u. lit. Briefwechsel“ II, 142.

[5]) Fichte IV, 180/81.

mit diesem Fehler der Systematik steht die ungenügende Ausbildung der Lehre von der synthetischen Einheit der Apperception und der Deduktion der Kategorien. „Die ursprüngliche Einheit der Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung, sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs ... Diesem Anfange entspricht jedoch die weitere Ausführung wenig. Schon der Ausdruck: „Synthesis“ leitet leicht wieder zur Vorstellung einer äufserlichen Einheit, und blofsen Verbindung von solchen, die an und für sich getrennt sind.“[1])

Die ungenügende Formulierung des Kantischen Satzes: „‚Ich denke‘, mufs alle meine Vorstellungen begleiten können“ unterwirft Fichte in der W.-L. von 1812 einer eingehenden Kritik,[2]) deren Hauptpunkte die folgenden sind: es mufste heifsen: die Möglichkeit des Ich denke begleitet notwendig alle meine Vorstellungen — erst dann bezeichnete dieser Satz die bestimmte gesetzliche Synthesis. Der Ausdruck „meine Vorstellungen“ zeigt „das Hervorbringen dieser Einsicht aus blofser Reproduktion, nicht aus Deduktion. Das Mannigfaltige überhaupt meint er . . . Also die Mannigfaltigkeit mufs schlechthin begleitet sein“. Der Satz mufs richtig lauten: „Die Subjekt-Objektivität mufs die Mannigfaltigkeit begleiten; aller Wandel steht schlechthin unter jener Form.“

Zusammenhängt mit der ungenügenden Durcharbeitung der synthetischen Einheit der Apperception der Mangel in der Systematik der Kategorien, die rein empirisch aus der Erfahrung genommen das einigende Prinzip entbehren[3]); während andererseits durch die subjektivistische Grundauffassung Kants die Objektivität der Kategorien zu etwas zufälligem und subjektivem wird. „Die Dinge, wie sie durch den Verstand erkannt werden, sind nur Erscheinungen, nichts an sich . . . Der unmittelbare Schlufs aber ist der, dafs auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist“.[4])

---

[1]) Hegel, Logik II, S. 22f.
[2]) N. W. II, S. 391.
[3]) Schelling I[3], 513ff.
[4]) Hegel, Abhandl. S. 30.

Während sich Fichtes Kritik nur mit jenen beiden Zentralproblemen in abstrakter Weise beschäftigte, da seine eigene Philosophie zu einseitig subjektivistisch blieb, als daſs sie den nötigen Abstand von Kant hätte gewinnen können, ziehen Schelling und Hegel auch die minder wichtigen Teile der Kritiken in den Bereich ihrer Untersuchungen. Gemeinsame Tendenzen haben sie in ihrer Kritik der Stellung Kants zur Möglichkeit der Erkenntnis, zum Wahrheitsbegriff, zum Vernunftbegriff und zur Konstruktion der Materie. Differenzen zeigen sich bei ihrer Beurteilung z. T. der Antinomien, dann des Zeit- und Raumproblems und des ontologischen Gottesbeweises.

Der Unterschied in der Art der Kritik Hegels und Schellings bringt es mit sich, daſs im folgenden hauptsächlich die Ausführungen Hegels zitiert werden. Bei Schelling vermischt sich die Kritik Kants mit seinen eigenen systematischen Darlegungen, greift mit Vorliebe nur einzelne Momente der gegnerischen Theorien auf und begnügt sich mit ihrer Ablehnung. Hegel dagegen folgt seiner eigenen objektiven Widerlegungsmethodik: er versetzt sich in den Gedankengang Kants hinein und sucht ihn von innen heraus zu zersetzen; will man sich die Qualitäten der beiden Philosophen als Kritiker deutlich machen, so hat man ein vorzügliches Beispiel an ihrer Kritik der Kantischen Konstruktion der Materie.

Über die Absicht Kants, das Erkenntnisvermögen selbst zu untersuchen, bevor daran gegangen werde, Gott usw. zu erkennen, äuſsern sich Schelling wie Hegel mit bitterer Ironie: „man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zustande kommen soll . . . Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daſs er die gröſste Bewunderung und Zustimmung erweckt und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände ... auf sich selbst, auf das Formelle zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daſs wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise ... untersuchen ... lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als er-

kennend geschehen. ... Erkennen wollen aber, ehe man erkennt, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wagte.“ [1])

Einer ganz ähnlichen Kritik unterliegt die Stellung Kants zu der Frage: Was ist Wahrheit? Kant „schenkt vors Erste, als etwas Triviales die Namenserklärung, dafs sie die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei. ... Wenn man sich derselben bei der Grundbehauptung des transzendentalen Idealismus erinnert, dafs die Vernunfterkenntnis die Dinge an sich zu erfassen nicht vermögend sei ..., so zeigt sich sogleich, dafs eine solche Vernunft, die sich mit ihrem Gegenstand ... nicht in Übereinstimmung zu setzen vermag, und die Dinge an sich, die nicht mit dem Vernunftbegriff, der Begriff, der nicht mit der Realität, eine Realität, die nicht mit dem Begriffe in Übereinstimmung ist, unwahre Vorstellungen sind. ... Es würde ungereimt sein, heifst es, nach einem Kriterium der Wahrheit des Inhalts der Erkenntnis zu fragen; — aber nach der Definition macht nicht der Inhalt die Wahrheit aus, sondern die Übereinstimmung desselben mit dem Begriff. Ein Inhalt, wie von ihm hier gesprochen wird, ohne den Begriff, ist ein Begriffloses, somit Wesenloses; nach dem Kriterium der Wahrheit eines solchen kann freilich nicht gefragt werden, ... weil er nichts als ein der wahrheitslosen Meinung Angehöriges sein kann.“ [2])

Zu aufserordentlich interessanten Darlegungen kommt Hegel in seiner Polemik gegen die kantischen Antinomien. Er führt aus, Kant hätte aufser den von ihm angeführten Widersprüchen der Vernunft auch unzählige andere hinstellen können; jeder Begriff kann als Einheit entgegengesetzter Momente aufgewiesen werden, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte. Werden, Dasein usw. könnten so seine besondere Antinomie liefern und also so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben.

Die Antinomie bezüglich der unendlichen Teilbarkeit der Materie besteht allein darin, dafs die Diskretion ebenso-

---

[1]) Hegel, Encyklop.-Logik S. 16.
[2]) Hegel, Logik II, S. 27 f.

sehr als die Kontinuität behauptet werden mufs, und so fällt ihr Streit in „die Natur der Quantität, diese einfache Einheit der Diskretion und der Kontinuität zu sein.“ Die einseitige Behauptung der Diskretion gibt das unendliche Geteiltsein, somit ein Unteilbares zum Prinzip; die einseitige Behauptung dagegen die unendliche Teilbarkeit. So enthalten die Antinomien nichts anderes, als die ganz einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isoliert von der andern. — Indem Hegel dann auf die Widersprüche eingeht und die Kantischen Für- und Gegenbeweise analysiert, weist er zunächst den apagogischen Umweg als überflüssig, weil tautologisch, nach. Die darauf folgende eigentliche Beweisführung besprechend, zeigt er, dafs derjenige Grund, der hierbei die Hauptsache ausmacht, in eine Parenthese geschoben worden ist, in der Kant beiläufig „die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen“ sein läfst. Das ursprüngliche Dilemma war dies: entweder ist das Zusammengesetzte das Bleibende, oder aber das Einfache. Indem nun die Zusammensetzung als eine zufällige, äufserliche hingestellt wird, so ist freilich das Einfache das Wesentliche. Aber eben jene Meinung der Zufälligkeit der Zusammensetzung war das, was zur Diskussion stand. Ironisch weist Hegel dann darauf hin, dafs im Schlufssatz die Zufälligkeit der Zusammensetzung als Folge aufgeführt wird, nachdem sie vorher im Beweise parenthetisch gebraucht war.

In seiner Kritik des Kantischen Beweises der Antithese weist Hegel den Widerspruch des Verfahrens nach, das zunächst „alle Zusammensetzung aus Substanzen ein äufseres Verhältnis“ sein läfst, aber trotzdem die Substanzen in den Raum versetzt, wiewohl gleichzeitig die These zu Recht bestehen soll, dafs der Raum nicht aus einfachen Teilen bestehe. Diese Annahme aber eben der Räumlichkeit der Substanz und der Richtigkeit der letzten These war es aber gerade, was hätte bewiesen werden müssen. Der Beweis für die Antithese erscheint um so brüchiger, als bei Kant die Kontinuität des Raumes der transzendentalen Ästhetik mit dieser späteren Theorie der Zusammensetzung des Raumes in Konflikt gerät. Im ersten Falle ist der Raum „ein einiger“ so dafs die Teile desselben

nur auf Einschänkungen beruhen, so dafs sie nicht vor dem einigen Raume gleichsam als dessen Bestandteile, daraus eine Zusammensetzung möglich sei, vorhergehen. In unserem zweiten Falle aber soll das Versetzen der Substanzen in den Raum ein „aufserhalb einander befindliches Mannigfaltiges" und zwar „mithin ein Zusammengesetztes" mit sich führen. — Der „Beweis" der Antithesis enthält also nur die assertorische Annahme der Kontinuität, der „Beweis" der Thesis lediglich die assertorische Annahme der Substanzen als absolute Eins.[1])

In ganz gleicher Weise verfolgt Hegel die Beweise der Antinomie bezüglich der räumlich-zeitlichen Endlichkeit bezw. Unendlichkeit.[2]) Es gelingt ihm leicht zu zeigen, dafs das-zu-Beweisende selbst zum Moment des Beweises gemacht worden ist; „die Thesis und Antithesis und die Beweise derselben stellen daher nichts dar, als die entgegengesetzten Behauptungen, dafs eine Grenze ist; dafs die Grenze ein Jenseits hat, mit dem sie aber in Beziehung steht, wohin über sie hinauszugehen ist, worin aber wieder eine solche Grenze entsteht, die keine ist."

Der gleichen Kritik unterliegt die Antinomie der Freiheit-Notwendigkeit[3]) und in der Kritik der Urteilskraft die Antinomie zwischen den Sätzen: alle Erzeugung materieller Dinge geschieht nach rein mechanischen Gesetzen, und einige Erzeugnisse derselben nach solchen Gesetzen sei unmöglich.[4])

Die Kritik, die Schelling[5]) an den Antinomien übt, zeigt die Eigentümlichkeiten, die wir oben als allgemeines Charakteristikum Schellings angaben. Er behandelt die Probleme Kants nicht auf Kants Niveau, sondern sucht sofort für seine eigenen Probleme Nutzen daraus zu ziehen und sein System in das Kantische hineinzuinterpretieren (S. 342—43). Immerhin verschiebt er die Probleme in interessanter Weise. Er unterscheidet bei der Antinomie des Anfangs zwei Fragestellungen: 1. ist die These faktisch gemeint? oder 2. ist sie a priorisch gemeint? Im zweiten Falle hätten wir einen „ewigen Anfang,

---

[1]) Hegel, Logik I[1], S. 216—226.
[2]) Hegel, Logik I[1], S. 274—279.
[3]) Hegel, Logik II, S. 213—215.
[4]) Hegel, Logik II, S. 215.
[5]) Schelling I[10], S. 332—346.

den niemand leugnet"; und es gibt daher keine Antinomie. Im ersten Falle handelte es sich nicht mehr um ein Problem der reinen Vernunft. Die wahre Auflösung liegt in der Einsicht der Abhänigkeit der materiellen Welt von „einer höheren Ordnung" (S. 446 f.). — Die Antinomie der Begrenztheit-Unbegrenztheit des Raumes zeigt sich auch als irrtümliche Fragestellung, „weil nicht in demselben Sinne, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, sie deren Endlichkeit fordert" (S. 338). Die Unendlichkeit der Materie — denn um diese handelt es sich — besteht nur in der Unmöglichkeit, unendlich zu werden; weil sie die ihr a priori vorausgesetzte Schranke nie überwältigen kann und, wie die Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8$ usf. ins Unendliche nie über 1 hinauskommt, nie wirklich unendlich werden kann. Es liegt die Begrenzung der Materie nicht in ihr selbst, sondern „in einer höheren und ganz verschiedenen Ordnung". In diesem hier angedeuteten Gedanken der höheren intelligiblen Welt liegt für Schelling der Schlüssel für die antinomischen Schwierigkeiten. Um Kant erfolgreich zu kritisieren, mufs er also ein andersartiges System voraussetzen. — Mag man auch systematisch auf Seiten Schellings stehen, so wird man doch die Methode Hegels, Kant mit dessen eigenen Waffen zu schlagen, für die bessere halten müssen. —

Wie das ganze System des Verstandes von Kant nur „angetroffen" wird, so geht es auch der Idee der Vernunft. „Indem die Vernunft ... blofs als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe ... selbst zu einem Endlichen ... herabgesetzt, denn das wahrhaft Unendliche ist nicht ein blofses Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst." [1]) „Kant geht von dem Verstande nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelensack herumgesucht, was darin für Vermögen sich befinden; es findet sich zufälligerweise noch Vernunft — es wäre ebenso gut, wenn auch keine ..." [2])

---

[1]) Hegel, Encyklop.-Logik S. 96

[2]) Hegel, Gesch. d. Phil. III, S. 574 f.

Durch ihre naturphilosophischen Spekulationen wurde Hegel und Schelling die Klarlegung des Materie-Begriffs zur Notwendigkeit. Beide tadeln die analytische Methode Kants bei dessen Konstruktion aus der Repulsiv- und Attraktivkraft. In oftmals wiederholten Kritiken beschäftigt sich Schelling[1]) mit ihr in seinen mannigfachen systematischen Versuchen, Er kommt aber nie über den Moment des Anstofses: eben die analytische Haltung Kant hinaus. Hegel[2]) hat sich nur einmal eingehend mit jener Konstruktion befafst: hier aber in gründlich-systematischer Beleuchtung des Problems die Schwierigkeit der Kantischen Lösung zur Darstellung gebracht, indem er zugleich am Schlufs den immanenten dialektischen Übergang jener Bestimmungen aufweist.

Wir geben im folgenden nur die Hauptmomente der Hegelschen Kritik an. Kant setzt die Vorstellung der Materie voraus und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören, um ihre vorausgesetzten Bestimmungen zu erhalten; so verfährt er nicht konstruierend, sondern analytisch. Bei der Ableitung der Kräfte, die zur Konstruktion erfordert werden, läfst Kant die Repulsion im Begriffe der Materie unmittelbar gegeben, die Attraktion durch Schlüsse hinzugefügt werden — da ohne Attraktion keine Materie da sein könne. Die Berechtigung dieses Unterschiedes ist nicht einzusehen, denn eine Bestimmung, die zum Begriffe einer Sache gehört, mufs doch in ihm enthalten sein. Auch erfordert die Physik zum Zerreifsen des Körpers eine Kraft, die stärker ist als die Attraktion, also hätte die Attraktivkraft ebenso wie die Repulsivkraft hieraus abgeleitet werden können. Enthält die Kantische Auffassung einen grofsen Fortschritt gegenüber der rein mechanischen Vorstellung, so bleibt doch in ihr die Schwierigkeit: dafs die beiden Grundkräfte innerhalb der Materie selbständig gegeneinander bleiben. — Doch kommt es auch bei Kant zum Ineinander-Übergehen. Er nimmt nämlich an, dafs „durch die Anziehungskraft die Materie einen Raum nur einnehme, ohne ihn zu erfüllen", und „weil die Materie durch die Anziehungskraft den Raum nicht erfülle, so könne sie durch den leeren

[1]) Schelling I[3], S. 101 A.
[2]) Hegel, Logik I[1], S. 201—207.

Raum wirken“. Nun besteht die Repulsion aber darin, dafs sich die Eins nur negativ, d. h. hier durch den leeren Raum aufeinander beziehen; hier ist es nun die Attraktion, die das gleiche bewirkt: sie erhält die Atome in einer negativen Beziehung aufeinander. Hier schreibt also Kant dasjenige der Attraktion zu, was er anfangs der Repulsion zuschrieb. „Unter dem Geschäfte der Festsetzung des Unterschiedes beider Kräfte war es geschehen, dafs das eine in die andere übergegangen war.“

Auf die Antikritik Hegels der Kantischen Kritik der Gottesbeweise näher einzugehen, verbietet der Raum, der uns zur Verfügung steht. Es handelt sich ihm im wesentlichen darum, den Gottesbegriff in reinerer und schärferer Gestaltung vorzuführen, als er Kant vorschwebte. Insbesondere wendet er sich gegen den bekannten Vergleich Gottes mit den 100 Talern: „abgesehen davon, dafs es . . . eine Barbarei genannt werden könnte, dergleichen wie 100 Taler einen Begriff zu nennen, so . . . müfste bedacht werden, dafs wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art ist, als . . . irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, dafs das Dasein derselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, was nur „als existierend gedacht“ werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schliefst“.[1])

Während sich Hegel dem ontologischen Beweise anschliefst, leugnet Schelling,[2]) „dafs irgend ein Wesen aus reinem Begriffe als ein notwendiges eingesehen werde“, aber er bleibt nicht im Skeptizismus Kants. Er macht ihm vielmehr den Einwand, dafs er den absolut immanenten Begriff und den absolut transcendenten, beide als Vernunftbegriffe unverbunden nebeneinander hinstelle, ohne dafs er dies Nebeneinander erklären könne. Und Schelling will den Gottesbeweis mit Hilfe aposteriorischer Demonstrationen führen.[3])

Die Theorie Kants, nach der Raum und Zeit subjektive

---

[1]) Hegel, Encyklop.-Logik S. 112f.

[2]) Schelling II[3], S. 167f.

[3]) Schelling II[3], S. 169.

Anschauungsformen sind, im Unterschied von den diskursiven Begriffen, findet eine zwiespältige Kritik bei Hegel, der sich gegen den Subjektivismus und jene Unterscheidung wendet, und Schelling, der ebenso den Subjektivismus tadelt, aber jene Unterscheidung aufrecht erhalten will; uns interessiert hier näher nur die negative Kritik.

So meint Hegel: „Bekanntlich hat sich aus dieser Kantischen Unterscheidung von Anschauung und von Begriff viel Unfug mit dem Anschauen entwickelt, und um das Begreifen zu ersparen, ist der Wert und das Gebiet derselben auf alles Erkennen ausgedehnt worden. Hierher gehört nur, dafs der Raum, wie auch die Ausdehnung selbst, zugleich begriffen werden mufs, wenn man nämlich überhaupt begreifen will".[1]) — Kant hat den Raum und die Zeit zu nur subjektiven Formen machen wollen. „Die Dinge sind jedoch in Wahrheit selber räumlich und zeitlich."[2])

Schelling führt gegenüber den ersten Thesen Kants bezüglich des Raumes aus: man könne sich sehr wohl das Universum wegdenken. Richtig sei nur, dafs „ich den Raum nicht partiell, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann."[3]) — Er tritt aber andererseits Kant bei: „der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Sein, das zuvor im Begriffe war, aufser dem Begriff gesetzt ist . . ."[4])

Neben diesen mehr und minder gemeinsamen Kritiken finden sich bei Hegel und Schelling vereinzelte Ausführungen, die von dem einen stammend kein Echo bei dem anderen fanden. So bei Schelling über die philosophische Konstruktion und über die Weltbildungstheorie Kants, bei Hegel über die Paralogismen, die Definition der Geraden und die Natur der Gleichung $7 + 5 = 12$.

Der allgemeine Begriff der Konstruktion ist — nach Schelling[5]) — von Kant besonders tief gefafst worden, nämlich als Gleichsetzung von Begriff und Anschauung. Aber Kant leugnet die Möglichkeit solcher Konstruktion für die

---

[1]) Hegel, Logik I[1], S. 224.

[2]) Hegel, Encyklop.-Logik S. 317.

[3]) Schelling I[10], S. 315 f.

[4]) Schelling I[10], S. 314.

[5]) Schelling I[5], S. 128 ff.

Philosophie, weil er die Philosophie es lediglich mit abstrakten Verstandesbegriffen zu tun haben läfst. Andererseits gesteht er der Mathematik eine nichtempirische Anschauung zur Konstruktion zu. Die Philosophie erscheint also minder leistungsfähig, weil ihr die intellektuelle Anschauung von Kant bestritten wird. Kant widerspricht sich hier: denn seine transzendentale Einbildungskraft involviert die Wirklichkeit der intellektuellen Anschauung. Kant begründet seinen Widerspruch gegen die philosophische Konstruktion damit, dafs die Mathematik das Allgemeine im Besonderen, die Philosophie aber das Besondere im Allgemeinen betrachtet. Aber freilich hat Schelling recht darauf hinzuweisen, dafs aus diesem Unterschiede noch nicht zwei verschiedene Arten der Anschauung folgen, die er vielmehr als in die Mathematik selbst fallend nachzuweisen sucht. Teilt sich die Konstruktion der Mathematik in zwei Seiten, so bleibt sie in der Philosophie als Darstellung der Einheiten in absoluter Indifferenz. Und die Philosophie zeigt so die Konstruktion der Idee. Diese Erkenntnis fehlte Kant, und so konnte er auch die Bedeutung der Konstruktion ebensowenig verstehen, als zum absoluten Idealismus gelangen.

Aus der gleichen Überschätzung der Mathematik kommt Kants Meinung: man könne in der intellektuellen Welt keine sichere Wissenschaft gründen, weil Definitionen, Axiome und Demonstrationen, wie die Mathematik sie gibt, in der Philosophie nicht dargeboten werden können. Schelling weist demgegenüber auf jene Beweismittel als auf Quellen steter Unsicherheit hin; „ist es Beweis von Gründlichkeit . . . die gerade Linie . . . zu definieren, da man nicht imstande ist, ihre Genesis anzugeben?“ Axiome und Definitonen sind keine Prinzipien — wie Kant meinte —, sondern Grenzpunkte der Wissenschaft, abgebrochene Demonstrationen, die weiter zurück verfolgt über das besondere Gebiet der Mathematik in das allgemeine hineinführen würden. — Das allein wesentliche Moment der Demonstration ist die absolute Gleichsetzung der schlechthin allgemeinen und der besonderen Einheit; dafs diese der Philosophie fehlt, hat Kant nicht bewiesen.

Die Weltbildungstheorie Kants hat Schelling[1]) des

---

[1]) Schelling I^3, S. 115.

öfteren kritisiert. Sein Tadel richtet sich gegen die blofs mechanische Auffassung Kants. Sie „kann weder den Anfang der Zentrifugalbewegung, noch auch die Regelmäfsigkeit derselben ... befriedigend erklären.“ In den von Kant vorausgesetzten zurückstofsenden Kräften liegt bei weitem nicht jene Regelmäfsigkeit, „die in den Zentrifugalbewegungen der Weltkörper bemerkt wird, und durch Wirkung derselben sollten sich eher entgegengesetzte Seitenbewegungen, als Bewegungen nach Einer ... Richtung ... gebildet haben.“ Es wird von dieser Theorie zuviel dem Zufall eingeräumt; denn jene Gleichheit der Richtung setzt doch eine viel bestimmtere Ursache voraus. An Stelle eines Organismus erscheint bei Kant eine mechanische Zusammensetzung.

Hegel hat sich mehrfach mit dem Paralogismus der Seelenlehre beschäftigt. Kant leugnet die Existenz einer Substanz der Seele; denn das Selbstbewufstsein sei eine blofse Form; ich kann dem Subjekte keine Realität geben. Bei dieser Beweisführung gerät Kant in den Widerspruch der widerlegten Vorstellungen und der eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben. Er hat gewifs recht, dafs das Ich kein sinnliches Ding sei, kein totes Beharrendes. Aber er bleibt dennoch innerhalb der beschränkten Meinung, dafs die Realität darin bestehe, ein sinnliches Ding zu sein. Aber die Lebendigkeit und Geistigkeit besteht gerade darin, kein Ding zu sein.[1])

Kant stellte die Definition der geraden Linie: dafs sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, als synthetischen Satz hin; denn der Begriff der Geraden enthalte nichts von Gröfse, sondern nur eine Qualität. — Hegel macht dagegen geltend: in diesem Sinne sei jede Definition ein synthetischer Satz. Die gerade Linie ist nur erst die Anschauung, und erst die Bestimmung: sie sei jener kürzeste Weg, macht den Begriff aus; die Forderung der Definition wird gerade durch den Unterschied zwischen Begriff und Anschauung herbeigeführt. „Dafs aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reduziert: die Einfachheit aber,

[1]) Hegel, Gesch. d. Philos. III, 577 ff.

in Beziehung auf Menge genommen, die Bestimmung der geringsten Menge, hier des kürzesten Weges, gibt." [1])

Der Satz 7 + 5 = 12 ist von Kant als ein synthetischer betrachtet worden. — Hegel ist anderer Meinung. Die Summe von 7 und 5 ist die begrifflose Verbindung beider Zahlen, ein fortgesetztes Numerieren von 7 an, bis die Fünfe erschöpft sind — ein Synthetisieren also, das gänzlich analytischer Natur ist. Das Postulat, 5 zu 7 zu addieren, verhält sich zu dem Postulate, überhaupt zu numerieren, wie das Postulat, eine gerade Linie zu verlängern, zu dem: eine gerade Linie zu ziehen. [2])

Es wäre zum Schlufs noch hinzuzufügen, dafs auch der Stil und die Sprache Kants dem Tadel seiner Nachfolger ausgesetzt waren. Wie seine mechanisch-abstrakte Weltauffassung ihrem innerlich-organischen und konkreten Welterleben widersprach, der Kantianismus ihnen wie Hypochondrie [3]) vorkam, so erschien ihnen die Sprache Kants unverständlich [4]) und seine ganze Darstellung als an sich nicht klar, sondern durch die Terminologie einer vergangenen Bildung gehindert, von der spekulativen Seite ins Produkt sich verlierend; [5]) „man mufste in die Geschichte einiger früheren, schon wieder ausgestorbenen Philosophien und Partikularschulen zurückgehen, um auch nur in seiner Sprache alle Beziehungen zu verstehen, die er recht künstlich darin verwoben hatte." [6])

---

[1]) Hegel, Naturphilosophie S. 50.
[2]) Hegel, Logik I[1], S. 240 f.
[3]) Hegel, „Briefe" II, S. 78.
[4]) Fichte, „Leben u. lit. Briefwechsel" II, 261.
[5]) Hegel, Abhandlungen S. 79.
[6]) Schelling I[5], S. 186.

Allgemeines.

„Die Aufgabe der Philosophie bestimmt sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen. Die Kantische Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewufstsein zum Resultate, und . . . eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt, und für etwas Positives sich an Tatsachen des Bewufstseins und Ahnden hält, die auf den Gedanken Verzicht tut und zum Gefühl zurückkehrt.“ [1])

„Kant kehrt zum Standpunkte des Sokrates zurück, zum Denken, aber mit der unendlichen Bestimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit ... Jetzt haben wir das Bewufstsein des Denkens in seiner Subjektivität: d. i. α) als Bestimmtheit gegen die Objektivität; β) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Wir sehen die Freiheit des Subjekts, wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist höher gestellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. dafs der Inhalt selbst sei die Einheit des Begriffs und der Realität.

Das abstrakte Denken, die eigene Überzeugung, ist das Feste, seine Erfüllung die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung

Anmerkung: Die Fufsnoten enthalten zuerst die Angabe der Herkunft des Zitats, sodann Hinweise auf parallele Kritiken, deren wichtigere mit Sperrdruck ausgezeichnet sind.

[1]) Hegel, „Gesch. der Phil.“ III, 535.

das formelle Denken und Schliefsen ... In der Kantischen Philosophie ist dies Denken als entscheidend aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhange mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporsteigende ist.“ [1])

„Die Kantische Philosophie führt die Wesenheit in das Selbstbewufstsein zurück, aber kann diesem Wesen des Selbstbewufstseins, oder diesem reinen Selbstbewufstsein keine Realität verschaffen, in ihm selbst das Sein nicht aufzeigen: begreift das einfache Denken, als den Unterschied an ihm selbst habend, aber begreift noch nicht, dafs alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht; weifs über die Einzelnheit des Selbstbewufstseins nicht Meister zu werden: beschreibt die Vernunft sehr gut, aber tut dies auf eine gedankenlose, empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt.

Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, dafs nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewusst werden könne. Sie führt das Wissen in das Bewufstsein und Selbstbewufstsein hinein, aber hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest. Und wenn sie schon den Begriff und die unendliche Idee berührt, seine formellen Bestimmungen ausspricht und zur konkreten Forderung derselben kommt: so verwirft sie dieselbe wieder als das Wahre, macht sie zu einem blofs Subjektiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der Tat aber dieselbe nur in einen subjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewufstsein, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt, und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben.“ [2])

„(Es) ... ergibt sich kurz das transzendentale Wissen in dieser Philosophie, das, nachdem sich die Deduktion der Kategorien aus der organischen Idee der produktiven Ein-

[1]) Hegel, „Gesch. der Phil.“ III, 531 f.

[2]) Hegel, l. c. III, 554 f.; vgl. Hegel, Abhandlungen S. 79, 81, 85, 129.

bildungskraft in das mechanische Verhältnis einer Einheit des Selbstbewufstseins — die im Gegensatz gegen die empirische Mannigfaltigkeit und für sie bestimmend oder über sie reflektierend ist — verliert, sich in ein formales Wissen selbst umwandelt. Zu der Einheit des Selbstbewufstseins, welche zugleich die objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität ist — zu dieser Einheit mufs ein Plus des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten, und dies Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heifst: Erfahrung; oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erste gesetzt ist: Vernünftig handeln; ein A: A + B. Das A in A + B ist die objektive Einheit des Selbstbewufstseins; B das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden ist. Aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, das Unbegreifliche ...

Dieses formale Wissen hat also im Allgemeinen die Gestalt, dafs seiner formalen Identität absolut eine Mannigfaltigkeit gegenübersteht: der formalen Identität, als an sich seiend, nämlich ihr als Freiheit, praktischer Vernunft, Autonomie, Gesetz, praktischer Idee usw. steht gegenüber absolut die Notwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur usw. Die mögliche Beziehung beider ist die unvollständige Beziehung innerhalb der Grenzen eines absoluten Gegensatzes, ein Bestimmtwerden der mannigfaltigen Seiten durch die Einheit: so wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es sei tätig oder leidend, als ein Fremdes auf formale Weise hinzutritt. Indem dieses formale Wissen den Gegensatz in seiner Absolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zustande bringt, bestehen läfst, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, so wie es in der Entgegensetzung ist, als ein Absolutes sein soll, so ist diese Mitte und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein absolutes Jenseits. Es wird erkannt, dafs dieser Gegensatz notwendig eine Mitte voraussetzt, ebenso dafs er in ihr und sein Inhalt vernichtet sein müsse; aber

nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, sondern nur das Eingestehen, dafs das Endliche aufgehoben werden sollte — nicht die wahrhafte Mitte, sondern gleichfalls nur das Eingestehen, dafs eine Vernunft sein sollte — wird in einem Glauben gesetzt, dessen Inhalt selbst leer ist, weil aufser ihm der Gegensatz, der als absolute Identität seinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben soll: dessen Inhalt, wenn sein Charakter positiv ausgedrückt werden sollte, die Vernunftlosigkeit ist, weil er ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenseits ist.“ [1])

„Welches ist die Form, in der die Kantische Philosophie fortwirken, in welcher sie einen der merkwürdigsten Übergangs- oder Wendepunkte in der Geschichte der Philosophie bezeichnen wird?

Kants Kritik der Vernunft ... begreift nur Eine Sphäre der Philosophie, die der Reflexion; er hat statt einer Kritik der Vernunft nur eine Kritik des Verstandes und in dieser auch der Verstandes-Vernunft geliefert. ... Es folgt nach einem ganz einfachen Schlufs, dafs eine Philosophie, die blofs die Formen der Reflexion, als des Nicht-Ursprünglichen, Abgebildeten, zum Gegenstand hat, je mehr in ihr der Geist wahrer Spekulation durchscheint, desto weniger zum An-sich und also auch zur Philosophie, die auf dieses gerichtet ist, ein anderes als negatives Verhältnis haben könne. Allein absolute Negation ist eben darum, weil sie dies ist, an sich wieder absolute Position, z. B. absolutes Verneinen des Reflektierten ist absolutes Setzen des Nichtreflektierten, und darum vollendeter Skeptizismus, der seinen wahren Gegner nur im Dogmatismus hat (... derjenigen Art zu philosophieren, welche durch die Formen der blofsen Reflexion, wie das Gesetz der Ursache und der Wirkung das An-sich zu bestimmen versucht) — die vollendete Philosophie selbst, nur in ihrem negativen Ausdruck, sowie diese in ihrem positiven Ausdruck nichts anderes als ein Setzen des der Reflexion Widersprechenden, nämlich des Absoluten, ist.“ [2])

„Denjenigen, welche ... unserer Behauptung widersprechen

[1]) Hegel, Abhandlungen S. 46—48.

[2]) Schelling I^5, S. 189.

wollten, dafs die Kantische Philosophie, wie sie ist, keiner Universalität fähig sei, wollen wir nur mit einigen Gründen für dieselbe dienen.

Schon die Sprache,[1]) in der diese Philosophie von ihrem Urheber vorgetragen worden ist, ist kein unwichtiges Moment in dieser Beurteilung, da es sich offenbar genug gezeigt hat, dafs die Sprache hier von der Sache unzertrennlich ist, dafs, um nach Kant zu philosophieren, man auch wie Kant sprechen mufs, und jeder Versuch, den Buchstaben zu verlassen, gleich auch unmittelbar über die schmalen Grenzen desjenigen, was man seine Philosophie nennen kann, hinausführt, wie denn Kant alle Nachfolgenden auf den klaren Buchstaben seiner Schriften hingewiesen hat, die eigentlichen Kantianer sich jederzeit gehütet haben, auch nur in den Worten und der äufseren Form sich von dem Meister zu entfernen. . . .

Man kann es nicht gerade Kant beimessen, dafs er selbst in Deutschland bei seiner ersten Erscheinung den Philosophen von Profession mehr oder weniger unverständlich war; man mufste in die Geschichte einiger früheren, schon wieder ausgestorbenen Philosophien und sogar Partikularschulen zurückgehen, um auch nur in seiner Sprache alle Beziehungen zu verstehen, die er recht künstlicht darein verwoben hatte. . . .

Es läfst sich historisch beweisen, dafs Kant die Philosophie in ihren grofsen und allgemeinen Formen selbst nie studiert hatte, dafs ihm Plato, Spinoza, Leibniz selbst nie anders als durch das Medium einer gewissen vor ungefähr 50 Jahren auf deutschen Universitäten gangbaren, sich durch mehrere Mittelglieder von Wolf herschreibenden Schulmetaphysik bekannt geworden waren. Auf dieselbe — nicht Leibnizische, nicht einmal rein Wolfsche — Metaphysik, die er für die einzige nahm, die je existiert hätte oder überhaupt existieren könnte, ist fast seine ganze Kritik, sind seine hauptsächlichsten kritischen Pfeile eigentlich gemünzt. . . .

Man kann nicht anführen, dafs Kant durch den besseren Antrieb seines Geistes dennoch nicht selten bis in die Regionen der absoluten und allgemeinsten Spekulation fortgeführt wird:

---

[1]) Vgl. Hegel, Abhandlungen S. 79; Fichte, „Leben u. Briefwechsel" II, 261.

die Beschränktheit des ersten Anstofses verwindet er deshalb in keiner seiner Ideen, alles bleibt dort der ersten Beziehung untergeordnet, und Äufserungen der wahren Spekulation, wo sie auch zum absoluten Durchbruch kommen, können sich bei ihm blofs als Naivetäten ansprechen, für welche buchstäbliche Kommentatoren gerade keinen Sinn haben. Dafs innerhalb des Kreises, worein er durch die Art, wie er zur Philosophie gekommen, versetzt ist, sein Geist doch unaufhaltsam zur wissenschaftlichen Totalität fortgeht, kann wohl das Urteil über seine Individualität und die hohe Achtung, die diese verdient, aber nicht über seine Philosophie verändern. Diese bleibt, wie sie ist, immer ein abhängiges Produkt, kein frei aus sich selbst entsprungenes Gewächs; seine Philosophie ist ein Gebäude, das, wenn man viel sagt, auf der empirischen Erde und zum Teil auf dem Schutt vergessener Systeme ruht, kein Weltsystem, das sich selbst trägt und hält.“ [1])

„Wie soll nun der Philosophie, wenn sie gleichwohl, und worauf es eigentlich ankommt, das von ihr vertretene und verteidigte Wissen Anspruch macht auf eine übersinnliche Erkenntnis, geholfen werden? Was hätte Kant, der den Fehler deutlich sah, der Philosophie raten sollen? Wenn man es weifs, ist es unendlich leicht! Eben Wissenschaft zu sein; genetische Erkenntnis, nicht faktische; das Denken nicht zu finden als ein Gegebenes, sondern es einzusehen aus einem Gesetze als ein Notwendiges. Oder eben zu denken im Philosophieren, nicht zu beobachten; und zwar das Denken selber zu denken, d. i. es in der Notwendigkeit seines faktischen Seins, nicht in der blofsen Anschauung desselben zu finden.“ [2])

Systematik.

„Setzen Sie nun . . ., es gebe ein philosophisches System, das über die aus dem Absoluten (dem Band von Sein und Bewufstsein, Wahrheit an und für sich) hervorgehende Spaltung

[1]) Schelling I[5], S. 185f.; vgl. Hegel, Abhandlungen S. 129.
[2]) Fichte VI, 341; vgl. Fichte V, 312.

in Sein und Denken als bloſser Erscheinung, sich nicht im Zweifel befände, und daher wahrhafte Transzendentalphilosophie wäre; übrigens aber in einer ... absoluten Spaltung des Absoluten in x, y, z befangen bliebe, ...; so wäre dieses System, bei allem seinem Transzendentalismus, doch nicht bis zur reinen Einheit durchgedrungen, noch hätte es die Aufgabe der Philosophie gelöst. Einer Disjunktion entgangen, wäre es gefallen in eine andere: und durch die Aufdeckung dieser Disjunktion wäre es, bei aller Bewunderung, die man ihm dafür, daſs es den uralten Schein zuerst aufgedeckt, zollen müſste, dennoch, als die wahre, und völlig zu Ende gekommene Philosophie widerlegt.

Ganz genau dieses ... System ist nun das Kantische. ... (Das Absolute), als Band des unabtrennlichen Seins und Denkens, begriff er.

Aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbständigkeit an und für sich ..., sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung oder Akzidenz seiner drei Urmodifikationen x, y, z ... wodurch ihm eigentlich drei Absoluta entstanden, das wahre Eine Absolute aber zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblaſste.

Wie seine entscheidenden und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken, vor uns liegen, hat er dreimal angesetzt. In der Kritik der reinen Vernunft war ihm die sinnliche Erfahrung das Absolute (x); und über die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend. Man könnte aus früheren Schriften und aus einigen hingeworfenen Winken in dieser Kritik selbst schlieſsen, daſs es seiner eigenen Absicht nach hierbei sein Bewenden nicht haben sollte; ich aber würde mich zu der Beweisführung anheischig machen, daſs diese Winke nur eine Inkonsequenz mehr sind; indem bei folgerechter Durchführung der dort aufgestellten Prinzipien die übersinnliche Welt durchaus verschwinden muſste, und als einziges Noumen lediglich das in der Empirie zu realisierende ist übrig blieb, von welchem ist er übrigens den ganz richtigen Begriff und keineswegs den verkehrten Lockeschen hatte, den seine Anhänger ihm aufgedrungen. Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der

praktischen Vernunft. In ihr zeigte sich durch den innewohnenden kategorischen Begriff das Ich, als etwas Ansich, was es in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich gehalten und getragen von dem empirischen Ist, nimmermehr sein konnte; und wir erhalten das zweite Absolute, eine moralische Welt = z. Noch waren die in der Selbstbeobachtung unleugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt; noch blieb übrig die Anschauung des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäfsigen, ... Überdies, was noch mehr bedeutete, war über der zuletzt aufgestellten moralischen Welt, als der Einen Welt an sich, die empirische verloren gegangen, zur Vergeltung, dafs sie zuerst die moralische vernichtet hatte: und es erschien die Kritik der Urteilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntnis, dafs die übersinnliche und sinnliche Welt denn doch in einer gemeinschaftlichen, aber völlig unerforschlichen Wurzel zusammenhängen müfsten, welche Wurzel nun das dritte Absolute = y wäre. Ich sage ein drittes, von den beiden Nebenabsoluten abgesondertes und für sich bestehendes, ungeachtet es den Zusammenhang der beiden Nebenglieder bedeuten soll; und tue dadurch Kanten kein Unrecht. Denn ist dieses y unerforschlich, so mag es immer den Zusammenhang enthalten: ich wenigstens kann es als solchen nicht durchdringen, und die beiden Nebenglieder, als aus ihm hervorgehend, nicht mittelbar begreifen. Soll ich sie fassen, so mufs ich sie eben unmittelbar, als absolut, fassen, und ich bleibe immer, nach wie vor, in die drei Absoluta zerstückt. Kant hat daher durch den letzten entscheidenden Schlag an seinem Lehrgebäude dasjenige, dessen wir ihn beschuldigen, keineswegs verbessert, sondern es nur freimütig gestanden und selber aufgedeckt." [1])

„Alle Philosophie soll aufgehen in dem Wissen an und für sich. Das Wissen, oder die Evidenz an und für sich, ist genetisch. Die höchste Erscheinung des Wissens, welche gar nicht mehr sein inneres Wesen, sondern nur sein äufseres Dasein ausdrückt, ist faktisch; und da es denn doch die Erscheinung des Wissens ist, faktische Evidenz. Aller faktischen

[1]) Fichte IV, 180f.; vgl. Fichte, NW. III, 350; Hegel, Abhandl. S. 85.

Evidenz, sei es auch die absolute, bleibt etwas Objektives, Fremdes, sich selbst Konstruierendes, aber nicht von ihr Konstruiertes, innerlich Unerforschtes übrig, das die ermattete ... Spekulation wohl unerforschlich nennt. Die Kantische Spekulation endet auf ihrer höchsten Spitze mit faktischer Evidenz der Einsicht, dafs der sinnlichen und übersinnlichen Welt doch ein Prinzip ihres Zusammenhanges, also durchaus ein genetisches, beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes, Prinzip zugrunde liegen müsse. Diese Einsicht, die an sich ganz richtig ist, konnte sich ihm doch nur machen zufolge des in seiner Vernunft absolut, aber bewufstlos tätigen Gesetzes, nur bei absoluter Einsicht stehen zu bleiben, und diese als das absolut Substante anzuerkennen, und alles Wandelbare nun aus ihr abzuleiten. Nur faktisch, und darum das Objekt derselben unerforscht, blieb sie ihm, weil er jenes Grundgesetz der Einheit nur mechanisch auf sich wirken liefs, diese Wirksamkeit und ihr Gesetz nicht aber selber wieder in sein Wissen aufnahm, wodurch ihm das reine Licht aufgegangen, und er zur Wissenschaftslehre gekommen wäre. Die Kantische faktische Evidenz ist nicht einmal die höchste: denn er läfst das Objekt derselben aus zwei Nebengliedern hervorgehen und fafst es nicht ... als blofses reines Wissen, sondern zugleich mit der Nebenbestimmung, dafs es sei Band der sinnlichen und übersinnlichen Welt; sonach innerlich und in sich selber nicht einmal als eine Einheit, sondern als Zweiheit." [1])

„Es ist schon die ganz roh empirische und barbarisch gemeine Art des Vorstellens, und die gänzliche Unwissenschaftlichkeit der Form bemerkt worden. — Aber aufser der allgemeinen Idee von synthetischen Urteilen a priori, Allgemeinem, das an sich den Unterschied hat, hat der Instinkt Kants in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, nach dem zwar geistlosen Schema der Triplizität ausgeführt, *α*) theoretische, *β*) praktische Vernunft, *γ*) Einheit Beider, Urteilskraft, so in den meisten weiteren Abteilungen bei den Kategorien, bei den Vernunftideen: den Rhythmus der Erkenntnis, der wissenschaftlichen

[1]) Fichte IV, 188f.

Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Thesis, Antithesis und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich bewufster, dafs er sich so unterscheidet. Das Erste ist das Wesen, aber fürs Bewufstsein Anderssein; was nur Wesen ist, ist Gegenstand. Das Zweite ist das Fürsichsein, die eigene Wirklichkeit; das Negative gegen das Ansich ist ihm das Wesen, das Selbstbewufstsein ist sich das Wesen — das umgekehrte Verhältnis. Das Dritte ist die Einheit von Beiden; die für sich seiende, selbstbewufste Wirklichkeit ist alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen sowohl die gegenständliche als die für sich seiende.

Kant hat historisch die Momente des Ganzen angegeben; es ist gute Einleitung in die Philosophie. Der Mangel der Kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder von der anderen Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen ist.“ [1])

(Die Anhänger Kants sollten einsehen), „dafs der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft sein könne, dafs das Erste, wovon sie ausgeht, das Dasein ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen, selbst nur durch höhere Prinzipien erklärbar sein mufs, dafs z. B. jene Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das blofse Gefühl derselben gegründet sein könne (was doch notwendig der Fall sein müfste, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skeptizismus, der durch keine blofs gefühlte Notwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussetzen mufs); dafs ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung sein sollen, unmöglich vor aller Synthesis vorhergehen, und also keine höhere Form der Synthesis voraussetzen können, dafs ebensowenig die untergeordnete, abgeleitete Synthesis durch Verstandesbegriffe ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt,

---

[1]) Hegel, Gesch. der Phil. III, 610.

der aller Synthesis, wenn sie Synthesis sein soll, zugrunde liegen mufs, gedenkbar sein. Dies fällt desto mehr auf, da die Kantischen Deduktionen selbst es auf den ersten Anblick verraten, dafs sie höhere Prinzipien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Prinzip ... erschöpft zu haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urteilens, diese selbst aber nach gar keinem Prinzip, angeordnet. ... Endlich gesetzt auch, dafs die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Prinzip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus blofsgestellt ist, dagegen, wofern das erste Prinzip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische Philosophie anfängt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden mufs." [1])

---

[1]) Schelling I[1], S. 153f.

Zur „Kritik der reinen Vernunft".

Kritik des Erkenntnisvermögens.

„Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, daſs, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daſs er die gröſste Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daſs wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heiſst: dasselbe untersuchen, nicht anders als: es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkennt, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wagte." [1])

---

[1]) Hegel, Encyklopädie-Logik S. 16. Vgl. Hegel, l. c. S. 87; Hegel, Phänomenologie S. 59; Schelling I[10], S. 79, 232 f.

Wahrheitsbegriff.

„Kant, indem er . . . in Beziehung auf die Logik auf die alte und berühmte Frage: Was die Wahrheit sei? zu reden kommt, schenkt fürs Erste als etwas Triviales die Namenerklärung, dafs sie die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei; — eine Definition, die von grofsem, ja von dem höchsten Werte ist. Wenn man sich derselben bei der Grundbehauptung des transzendentalen Idealismus erinnert, dafs die Vernunfterkenntnis die Dinge an sich zu erfassen nicht vermögend sei, dafs die Realität schlechthin aufser dem Begriffe liege, so zeigt sich sogleich, dafs eine solche Vernunft, die sich mit ihrem Gegenstande, den Dingen an sich, nicht in Übereinstimmung zu setzen vermag, und die Dinge an sich, die nicht mit dem Vernunftbegriffe, der Begriff, der nicht mit der Realität, eine Realität, die nicht mit dem Begriffe in Übereinstimmung ist, unwahre Vorstellungen sind. Wenn Kant die Idee eines anschauenden Verstandes an jene Definition der Wahrheit gehalten hätte, so würde er diese Idee, welche die geforderte Übereinstimmung ausdrückt, nicht als ein Gedankending, sondern vielmehr als Wahrheit behandelt haben.

Das, was man zu wissen verlange, gibt Kant ferner an, sei ein allgemeines und sicheres Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis; es würde ein solches sein, welches vor allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre; da man aber bei demselben von allem Inhalte der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, so würde es ganz unmöglich und ungereimt sein, nach einem Merkmal der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen. — Es ist hier die gewöhnliche Vorstellung von der formellen Funktion der Logik sehr bestimmt ausgedrückt, und das angeführte Raisonnement scheint sehr einleuchtend zu sein. Fürs Erste aber ist zu bemerken, dafs es solchem formellen Raisonnieren gewöhnlich so geht, in seinem Reden die Sache zu vergessen, die es zur Grundlage gemacht und von der es spricht. Es würde ungereimt sein, heifst es, nach einem Kriterium der Wahrheit

des Inhalts der Erkenntnis zu fragen; — aber nach der Definition macht nicht der Inhalt die Wahrheit aus, sondern die Übereinstimmung desselben mit dem Begriff. Ein Inhalt, wie von ihm hier gesprochen wird, ohne den Begriff, ist ein Begriffloses, somit Wesenloses; nach dem Kriterium der Wahrheit eines solchen kann freilich nicht gefragt werden, aber aus dem entgegengesetzten Grunde; darum nämlich nicht, weil er um Begrifflosigkeit willen nicht die geforderte Übereinstimmung ist, sondern weiter nichts als ein der wahrheitslosen Meinung Angehöriges sein kann." [1])

Raum und Zeit.

„Kant sagt, der Raum sei Form der Anschauung, und zwar der äufseren, wie die Zeit die der inneren Anschauung. Was heifst das, Form der Anschauung? Der Ausdruck ist unklar. Dasjenige, was das Bild dadurch, dafs es Bild ist, mit sich bringt. Hier also wäre es das, was die äufsere Anschauung als solche schlechthin mit sich bringt. ... Aber dies ist erst der abgeleitete Gebrauch und die Synthesis, nicht das Ursprüngliche. Also Anschauungsform des Äufseren: Äufseres aber ist eine Relation uud in einem Gegensatze, nur durch einen solchen kann das Äufsere zum Äufseren werden. Die Form des Äufseren wäre also dasjenige in der Anschauung, wodurch sie zu einer äufseren wird; also es selbst müfste eben darum ein Inneres sein." [2])

(Bei Kant sind Raum und Zeit) „das Allgemeine der sinnlichen Erfahrung; sie sind Anschauungen, aber a priori. Die Erfüllung ist ohnehin subjektiv, gehört dem Gefühl an. Das, was als das Objektive erscheinen kann, Raum und Zeit, ist nichts Empirisches, sondern das Bewufstsein hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit; sie erst machen es möglich, dafs Partikulares, die Erfüllung in sie gesetzt wird. ... Es ist die Sache so vorgestellt: Es sind da draufsen Dinge an sich, aber

[1]) Hegel, Logik II, 27f.; vgl. Schelling I[1], S. 365.

[2]) Fichte VI, 268; vgl. Fichte I, 381 [A], IV, 94, VI, 349.

ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewufstsein und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne usw. hat, als Bedingungen des Essens ... Wir haben mancherlei Empfindungen, die ,den eigentlichen Stoff ausmachen', mit denen wir äufserlich und innerlich ,unser Gemüt besetzen', und das Gemüt hat ,eine formale Bedingung der Art' in ihm selbst, ,wie wir sie im Gemüte setzen'; dies ist Raum und Zeit. Wie nun das Gemüt dazu kommt, gerade diese Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es der Kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was sind Raum und Zeit an sich, heifst (bei Kant) nicht: Was ist ihr Begriff? sondern: Sind sie Dinge äufserlich, oder Etwas im Gemüt?" [1])

„Kant spricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt ist, den Raum für etwas blofs empirisch Gegebenes gelten zu lassen; er ist ihm vielmehr eine apriorische Form aller äufseren Anschauung. Der Raum, sagt er, ist kein empirischer Begriff, der blofs von äufseren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewisse Empfindungen auf etwas aufser mir beziehe, ... ferner damit ich verschiedene Empfindungen auf Gegenstände als aufser- und nebeneinander seiende beziehe, dafs ich dies kann, dafs mir dies möglich, mufs die Vorstellung des Raums in meinem Geiste schon vorhanden sein. Kant schliefst hieraus weiter, dafs der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form unserer Anschauung allein haftet, d. h. dafs sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein dieses folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, dafs, weil wir uns andere Gegenstände nicht anders vorstellen können als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein apriorisches Verhältnis hat ... und dafs dieselbe Möglichkeit, welche uns auferlegt ist, äufsere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt, und zwar als notwendig mit sich bringt, sie im Raume vorzustellen.

[1]) Hegel, Gesch. der Phil. III, 563 f.; vgl. Hegel, Encyklopädie-Pilos. S. 317 f.; Hegel, Logik I[1], S. 224.

Kant beweist dann ferner, dafs der Raum eine notwendige Vorstellung sei, die allen äufseren Anschauungen a priori zum Grunde liege. Man kann sich, sagt er, niemals eine Vorstellung davon machen, dafs kein Raum sei, aber man kann sich wohl denken, dafs keine Gegenstände darin angetroffen werden. Allein dies ist nur so weit richtig, dafs ich jeden einzelnen Gegenstand, z. B. den kleinen Planeten Pallas ... mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden. Aber ich kann mir sehr wohl die Gesamtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Universum selbst, hinwegdenken, wie alle diejenigen tun, welche dieses Ganze als etwas Entstandenes setzen, d. h. als etwas, dem sie nicht ein Sein voraussetzen und ebenso diejenigen, welche für möglich halten, dafs dieses ganze äufsere Universum einst hinweggenommen werde oder verschwinde. ... Es ist also nur wahr, dafs ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, sagt Kant ferner, ist kein diskursiver ... Allgemeinbegriff ... Auch dies können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, dafs der Raum nichts in den Dingen selbst sei und blofs als Form an unserer Anschauung hafte, wiewohl diese Frage, welches Verhältnis der Raum in unserer Erkenntnis hat, erst in einer künftigen Erkenntnistheorie zu erklären wäre.“ [1])

Synthetische Einheit der Apperzeption.

„Kant ist über dieses äufserliche Verhältnis des Verstandes, als des Vermögens der Begriffe, und der Begriffe selbst, zum Ich, hinausgegangen. Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der reinen Vernunft finden, dafs die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des Ich denke oder des Selbstbewufstseins erkannt wird. —

[1]) Schelling I[10], S. 315f.

Dieser Satz macht die sogenannte transzendentale Deduktion der Kategorien aus; sie hat aber von jeher für eines der schwersten Stücke der Kantischen Philosophie gegolten, — wohl aus keinem andern Grunde, als weil sie fordert, dafs über die blofse Vorstellung des Verhältnisses, in welchem Ich nnd der Verstand oder die Begriffe zu einem Dinge und seinen Eigenschaften oder Akzidenzen stehen, zum Gedanken hinausgegangen werden soll. — ... Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der Tat in nichts anderem, als dafs Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt." [1])

„Diese ursprüngliche Synthesis der Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt. — Diesem Anfange entspricht jedoch die weitere Ausführung wenig. Schon der Ausdruck: Synthesis leitet leicht wieder zur Vorstellung einer äufserlichen Einheit und blofsen Verbindung von solchen, die an und für sich getrennt sind. Alsdann ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehen geblieben und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen. Sie hat die Verstandeserkenntnisse und die Erfahrung nicht darum als einen erscheinenden Inhalt ausgesprochen, weil die Kategorien selbst nur endliche sind, sondern aus dem Grunde eines psychologischen Idealismus, weil sie nur Bestimmungen seien, die vom Selbstbewufstsein herkommen. Auch gehört hierher, dafs der Begriff wieder ohne das Mannigfaltige der Anschauung inhaltlos und leer sein soll, ungeachtet er a priori eine Synthesis sei; indem er dies ist, hat er ja die Bestimmtheit und den Unterschied in sich selbst. Indem sie die Bestimmtheit des Begriffs, damit die absolute

[1]) Hegel, Logik II, 15; vgl. Fichte III, 87, VI, 192f.; Schelling I[1], S. 204.

Bestimmtheit, die Einzelheit, ist, ist der Begriff Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit.“ [1])

„Kant sagt, die Deduktion der Kategorien könne nur sein die Aufstellung der Gesetze der Beziehung des Bewufstseins auf sich selbst, also eben der Reflexibilität. Er hatte dies Alles nur empirisch reproduzierend aus der Logik aufgefafst: deshalb sagte er, der Deduktion wolle er sich überheben, indem dies nur zu unnötigen Streitigkeiten führen würde. — Hätte er sich nicht überhoben! Die W.-L. ist nichts anderes, als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduktion. — Jedoch, setzte er hinzu, wolle er das punctum deductionis angeben. Dies hat er gut gemacht; denn von diesem Punkte ist die W.-L. entstanden, und hat sich das in Kant abgebrochene philosophische Denken weiter fortgesetzt. Dieser Deduktionspunkt sei nämlich das: Ich denke mufs alle meine Vorstellungen begleiten können (d. h. dies eben sei die synthetische Einheit der Apperzeption).

1. ‚Mufs begleiten können.‘ — Dies ‚können‘ steht am unrechten Ort. Die Möglichkeit des Ich denke begleitet notwendig alle meine Vorstellungen, müfste es heifsen. So erst bezeichnet der Satz die bestimmte, gesetzliche Synthesis.

2. ‚Meine Vorstellungen.‘ — Diese Bezeichnung zeigt durch Überspringung der Disjunktion von Vorstellung und Vorgestelltem (Bild und Gebildetem) die zu flache Reflexion; aber auch das Hervorbringen dieser Einsicht aus blofser Reproduktion, nicht aus Deduktion. Das Mannigfaltige überhaupt meint er; fürs Erste in einer Vorstellung oder einem Gesichte, diese Grundmannigfaltigkeit in der Einheit, und an der Einheit mufs man zuerst auffassen, und die andere, die mannigfachen gegebenen Vorstellungen in der Disjunktion betrachten nur als die weitere Bestimmung. Zu dieser zweiten Mannigfaltigkeit, die in jedem Sehen und seiner Grundform ist, hat das Kantische Philosophieren sich überhaupt nicht erhoben: daher der Reinholdische Stoff, in welchem das Mannigfaltige gegeben wurde. — Also die Mannigfaltigkeit mufs schlechthin begleitet sein

[1]) Hegel, Logik II, 22f.

3. von der Möglichkeit des ‚Ich denke'. — Dies ist in vielen Stücken richtig, nicht vom Ich denke, sondern von dem, was durch die Reflexion sich darein verwandelt, von der bestimmten Reflexibilität, welche vollzogen wird: Ich denke, müssen die Vorstellungen begleitet sein. — Anders wufste er es nicht zu bezeichnen, dasselbige, was wir setzen und es nennen Subjekt-Objektivität; — und so heifst denn der Satz: Die Subjekt-Objektivität mufs die Mannigfaltigkeit begleiten; aller Wandel steht schlechthin unter jener Form. Sie ist die absolute Synthesis der Synthesis der Einheit und der der Mannigfaltigkeit. Und so hatte er denn in dem, was er meinte, ganz recht, dafs durch diese Formel die transzendentale Einheit der Apperzeption, d. i. das innere absolute Wesen des Sehens schlechtweg, ausgedrückt wäre; ferner, dafs aus diesem Gesetze sich die Kategorien, die allgemeinen Formen (alles Bewufstseins) ableiten lassen, d. i., dafs sich zeigen lasse, alle diese Formen seien nur weitere Bestimmungen dieses Einen Grundgesetzes." [1])

Kategorien.

„Von den Kategorien zu behaupten, dafs dieselben für sich leer seien, ist insofern unbegründet, als dieselben jedenfalls daran, dafs sie bestimmt sind, ihren Inhalt haben. Nun ist der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein sinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich-zeitlicher, allein dies ist nicht als ein Mangel, sondern vielmehr als ein Vorzug derselben zu betrachten. Dies findet dann auch schon im gewöhnlichen Bewufstsein seine Anerkennung und zwar in der Art, dafs man z. B. von einem Buch oder von einer Rede in dem Mafse mehr sagt, dieselben seien inhaltsvoll, als darin mehr Gedanken, allgemeine Resultate usf. zu finden sind — so wie man dann auch umgekehrt ein Buch . . . darum noch nicht als inhaltsvoll gelten läfst, weil eine grofse Menge von vereinzelten Begebenheiten, Situationen und dergleichen darin aufgehäuft ist. Hiermit ist also auch von dem gewöhnlichen Bewufstsein anerkannt, dafs zum Inhalt mehr gehört als der sinnliche

[1]) Fichte, NW. II, 391; vgl. Fichte, NW. I, 78.

Stoff: dieses Mehr aber sind die Gedanken und hier zunächst die Kategorien. — Hierbei ist dann noch zu bemerken, dafs die Behauptung, die Kategorien seien für sich leer, allerdings insofern einen richtigen Sinn hat, als bei denselben und ihrer Totalität (der logischen Idee) nicht stehen zu bleiben, sondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes fortzuschreiten ist, welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefafst werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von aufsen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, dafs es die eigene Tätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten.“ [1])

Schematismus.

„Im . . . Selbstbewufstsein sind also reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; die Beziehung Beider ist der Schematismus des reinen Verstandes, die transzendentale Einbildungskraft, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe, gemäfs bestimmt, so den Übergang zur Erfahrung macht. — Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der Kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, dafs er hier beide Erkenntnisstücke in Eins gesetzt hat — das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äufserliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. — So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit, d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt. — Die Vorstellung in mir ist bestimmt als

[1]) Hegel, Encyklopädie-Logik, S. 94f.; vgl. Hegel, l. c. S. 87f.; Hegel, Abhandlungen S. 30, 57, 59, 161; Hegel, Logik II, 52.; Hegel, Gesch. der Phil. III, 568; Schelling I¹, S. 103—110, I¹⁰, S. 83; Fichte VI, 349.

Akzidentelles, ebenso kann sie auch als Wirkung, dann Ding-an-sich, Ursache, Vielheit, die Einheit vorausgesetzt, bestimmt sein; so haben wir die ganze Verstandesmetaphysik.“[1])

Grundsätze der Urteilskraft.

„Das Urteil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht ist, erscheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Übergang von einem Objektiven zu einem andern, die selbst wieder im Verhältnis eines Subjektiven und Objektiven gesetzt sind, und der Identität beider, ebenso von einer subjektiven Erscheinung zu einer andern. So ist die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Besonderes der Körper, als ein Objektives oder allgemeines aber, die Bewegung; oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Besonderes, Ich, als Objektives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Diese Verhältnisse der Erscheinung, als Urteile, hat Kant auf ihrer objektiven Seite im System der Grundsätze der Urteilskraft aufgestellt. Und insofern die Identität des in einem solchen Verhältnisse des Urteils als ungleichartig Erscheinenden, z. B. insofern das, was Ursache ist, notwendig, d. h. absolut verbunden dem Bewirkten, also transzendentale Identität ist — ist wahrer Idealismus darin zu sehen. Aber dieses ganze System der Grundsätze tritt selbst wieder als ein bewufster menschlicher Verstand auf die eine Seite, als ein Subjektives; und es ist jetzt die Frage, welches Verhältnis hat dieses Urteil, nämlich diese Subjektivität des Verstandes zur Objektivität? Beides ist identisch, aber formal identisch, indem die Ungleichartigkeit der Erscheinung hier weggelassen ist. Die Form A ist als dieselbe im Subjekt und Objekt vorhanden. Sie ist nicht zugleich auf eine ungleichartige Weise, d. h. das eine Mal als ein Subjektives, das andere Mal als ein Objektives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit gesetzt, wie die Entgegensetzung allein erkannt werden mufs: nicht das eine Mal als Punkt, das andere

[1]) Hegel, „Gesch. der Phil.“ III, 570; Schelling I[1], S. 359.

Mal als Linie, nicht 1 = 2; sondern wenn das Subjektive Punkt ist, so ist auch das Objektive Punkt, ist das Subjektive Linie, so ist auch das Objektive Linie. Ein und ebendasselbe wird das eine Mal als Vorstellung, das andere Mal als existierendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorstellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Rot, Süfs usw. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dinges; sowie die Kategorien das eine Mal als Verhältnis meines Denkens, das andere Mal als Verhältnis der Dinge gesetzt wird. Dafs nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens, und dafs diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint — dies macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die Erscheinung des Absoluten ebensowenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die absolute Identität. . . .

Eine solche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben sich, mit der sie auf eine unbegreifliche Weise koaliszieren mufs. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit seiner produktiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit seiner synthetischen Einheit, die so isoliert gesetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen ist, neben dieselbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn wenn man will, der Dinge-an-sich; welches Reich, insofern es von den Kategorien verlassen ist, nichts anderes als ein formloser Klumpen sein kann, obschon es auch nach der Kritik der Urteilskraft als ein Reich der schönen Natur Bestimmtheiten in sich enthält, für welche die Urteilskraft nicht subsumierend, sondern nur reflektierend sein kann.“ [1])

Widerlegung des empirischen oder materialen Idealismus.

„,Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht‘

[1]) Hegel, Abhandlungen S. 28f.

eine Anschauung ‚in mir sein'. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin ‚mein Dasein in der Zeit', darin sie wechseln, ‚bestimmt werden könne'. Oder ich bin mir meines Daseins als eines empirischen Bewufstseins bewufst, das nur in Beziehung auf Etwas, das aufser mir ist, bestimmbar ist; d. h. ich bin mir eines Äufseren bewufst. — Man kann dies umgekehrt sagen: Ich bin mir der äufseren Dinge, als in der Zeit bestimmter und wechselnder, bewufst; diese setzen also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern aufser ihnen ist. Und dies bin Ich, der transzendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, ihres Ansichseins, die Einheit des Selbstbewufstseins. So fafst es auch ein andermal Kant selbst; diese Momente verwirren sich, denn das Beharrliche eben ist selbst eine Kategorie. — Der Idealismus in dem Sinne genommen, dafs aufser meinem einzelnen Selbstbewufstsein als einzelnem nichts ist, oder die Widerlegung desselben, dafs aufser meinem Selbstbewufstsein als einzelnem Dinge sind, ist eins so schlecht als das andere. Jener ist der Berkeleysche, worin allein vom Selbstbewufstsein als einzelnem die Rede ist: oder eben die Welt des Selbstbewufstseins als eine Menge beschränkter, sinnlicher, einzelner Vorstellungen, die ebenso ohne Wahrheit sind, als wenn sie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorstellungen sind, sondern in der Beschränkung und Zufälligkeit derselben, es seien Vorstellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieses Idealismus heifst nichts anderes, als eben darauf aufmerksam machen, dafs diese empirischen Dinge auch nicht an sich sind. — Aber das Kantische Ich kommt eigentlich nicht zur Vernunft, sondern bleibt wieder das einzelne Selbstbewufstsein als solches, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist.“ [1])

---

[1]) **Hegel**, Gesch. der Phil. III, 570f.

Ding-an-sich.

„Kants Kritik ist aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, dafs die Verstandesbegriffe (oder ... die Kategorien) auf das Übersinnliche nicht anwendbar seien; damit glaubt Kant aller Metaphysik, insofern sie auf eine Erkenntnis des Übersinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr getan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf das Übersinnliche seine Richtigkeit hat, so folgt, dafs das Übersinnliche nicht nur nicht zu erkennen, sondern dafs es auch nicht einmal zu denken ist. Dadurch gerät Kant in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn wenigstens die Existenz des Übersinnlichen leugnet ja er selbst nicht und setzt es bei seiner Konstruktion der Erfahrung selbst voraus. Denn was ist doch eigentlich jenes Ding-an-sich, wie er es nennt? Ist es nicht auch ein Übersinnliches? Zum wenigsten ist es doch ein Aufser- und Unsinnliches. Als solches kann es aber nur zweierlei sein, entweder etwas, das über, oder das unter der sinnlichen Erfahrung ist. Unter der sinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als blofses ... Substrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenschaft (die es erst in der sinnlichen Anschauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Substrat ist aber von dem Begriffe Substanz nicht verschieden. Da hat er also etwas aufser der sinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genötigt ist als Substanz zu bestimmen. Oder will er es als Übersinnliches denken. Hier würde sich zuerst fragen: wie dieses Übersinnliche sich von dem Übersinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigstens als Gegenstand unseres Erkenntnisbestrebens darstellt, wenn er gleich leugnet, dafs es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es sich zu jenem Übersinnlichen, das Kant in Gott, in der menschlichen Seele usw. erkennt, wie es sich zu diesem verhalte. Nichts ist auffallender, als dafs Kant bei dem gerühmten kritischen Verfahren doch nie auf diese naheliegende und sich aufdrängende Frage geraten ist: wie sich denn das eine Aufsersinnliche oder blofs Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Übersinnlichen verhalte, dafs er diese beiden ruhig nebeneinander stehen läfst, ohne sie irgendwie

entweder zu unterscheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.“ [1])

„Die Dinge heifsen an-sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heifst überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinne kann man freilich nicht wissen, was das Ding-an-sich ist. Denn die Frage was? verlangt, dafs Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heifst eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. — Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weifs, als dafs Alles Eins in ihm ist. Man weifs daher sehr wohl, was an an diesen Dingen-an-sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen.“ [2])

„Das Ding-an-sich (— und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott befafst —) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewufstsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, — das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, dafs dies caput mortuum selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz Bekanntes wie jene leere Identität. — man mufs sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen.“ [3])

---

[1]) Schelling I[10], S. 83f.

[2]) Hegel, Logik I[1], S. 127; vgl. Hegel, Logik I[1], S. 53.

[3]) Hegel, Encyklopädie-Logik S. 95.

„Also in jedem von uns erkannten Dinge ist: 1. das, was zu ihm das Erkenntnisvermögen beigetragen, 2. das, was in ihm unabhängig vom Erkenntnisvermögen übrig bleibt. Dieses aber ist das Unbekannte, gleich dem mathematischen x, wie Kant selbst es nennt, das im Eindruck gegenwärtig ist, von dem wir sogar diesen Eindruck, wollend oder nicht, herleiten müssen, das wir nicht eliminieren können. Wie könnte aber dieses, das wir doch notwendig in Kausalverbindung mit dem Eindruck denken, dieses x, ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbestimmbares sein, da wir es, wollend oder nicht, als Seiendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müssen, da wir für dasselbe sogar keinen anderen Begriff haben als eben den des Existierenden; dieses wenigstens bleibt, wenn wir auch alle anderen Bestimmungen hinwegnehmen: ein Existierendes mufs es doch wenigstens sein. Wie könnte es aller Bestimmungen ledig sein, dieses, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Ursache anwenden? Hier ist also ein offenbarer Widerspruch; denn einerseits soll jenes Unbekannte, x, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es mufs dies, weil es erst deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlafst), andererseits können wir doch nicht umhin, diesem Unbekannten ein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen zu geben, es z. B. als Ursache des Sinneneindrucks zu bestimmen. Wir müssen die Kategorien des Seienden, der Ursache usw. auf das anwenden, was der Voraussetzung nach aufser allen Kategorien ist, was Kant selbst das Ding-an-sich nennt, d. h. als das Ding vor und aufser dem Erkenntnisvermögen bezeichnet.

Sie sehen: es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes Ding, das an sich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien bestimmbar ist, wie dieses gleichwohl hintennach in unserem Vorstellungsvermögen den Formen desselben sich fügt, die Bestimmungen unseres Erkenntnisvermögens annehme, die blofs in unserem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was ist es selbst, dieses Ding-an-sich? Erst wenn ich dieses erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wissenswerte

zu wissen. Dieses Ding-an-sich war also der Punkt des Anstoſses, über welchen die Kantische Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern muſste.“ [1])

Paralogismen.

„Kant hat einen eigentümlichen Gebrauch von der Anwendung der Bestimmtheit des intensiven Quantums auf eine metaphysische Bestimmung der Seele gemacht. In der Kritik der metaphysischen Sätze von der Seele, die er Paralogismen der reinen Vernunft nennt, kommt er auf die Betrachtung des Schlusses von der Einfachheit der Seele auf die Beharrlichkeit derselben . . . — Die Seele wird in der rationellen Psychologie, wie diese abstrakte Metaphysik war, nicht als Geist, sondern als ein nur unmittelbar Seiendes, als Seelending betrachtet. So hat Kant das Recht, die Kategorie des Quantums „wie auf irgend ein Existierendes“ und insofern dies Seiende als einfach bestimmt ist, die des intensiven Quantums auf dasselbe anzuwenden. Dem Geiste kommt allerdings Sein zu, aber von ganz anderer Intensität als die des intensiven Quantums ist, vielmehr einer solchen Intensität, in welcher die Form des nur unmittelbaren Seins und alle Kategorien desselben als aufgehoben sind. Es war nicht nur die Entfernung der Kategorie des extensiven Quantums zugeben, sondern die des Quantums überhaupt zu entfernen. Ein Weiteres aber ist noch, zu erkennen, wie in der ewigen Natur des Geistes Dasein, Bewuſstsein, Endlichkeit ist und daraus hervorgeht, ohne daſs er dadurch ein Ding würde.“ [2])

„Der Mangel, den diese barbarisch zu nennenden Vorstellungen darein setzen, daſs bei dem Denken des Ich dasselbe als Subjekt nicht weggelassen werden könne, erscheint

---

[1]) Schelling II^3, S. 49f.; vgl. Schelling I^1, S. 210, 302; II^5, S. 196. Hegel, Gesch. d. Philos. III, 572; Hegel, Abhandlungen S. 162; Hegel, Logik I^2, S. 17, 131; Hegel, Encyklop.-Logik S. 252. (Schelling I^1, S. 405f.; I^5, S. 197f. Fichte III, 66, 70, 97; I, 148f., 580.)

[2]) Hegel, Logik I^1, S. 260; vgl. Hegel, l. c., S. 264—268.

dann umgekehrt auch so, dafs Ich nur als Subjekt des Bewufstseins vorkomme, oder Ich mich nur als Subjekt eines Urteils brauchen könne, und die Anschauung fehle, wodurch es als ein Objekt gegeben würde; dafs aber der Begriff eines Dinges, dafs nur als Subjekt existieren könne, noch gar keine objektive Realität bei sich führe. — Wenn zur Objektivität die äufserliche, in Zeit und Raum bestimmte Anschauung gefordert, und sie es ist, welche vermifst wird, so sieht man wohl, dafs unter Objektivität nur diejenige sinnliche Realität gemeint ist, über welche sich erhoben zu haben Bedingung des Denkens und der Wahrheit ist. Aber allerdings, wenn Ich begrifflos als blofse einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewufstsein Ich aussprechen, so ist es die abstrakte Bestimmung, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; — es ist nur Eins der Extreme, einseitiges Subjekt ohne seine Objektivität, oder es wäre auch nur Objekt ohne Subjektivität, wenn nämlich die berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, dafs sich von dem Ich als Objekt das denkende Subjekt nicht wegbringen läfst. Aber in der Tat findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bei der ersteren Bestimmung, dem Ich als Subjekt, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich selbst entgegensetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidende, und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches Begriffloses darf sich nun zwar wohl den abstrakten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphysik gegenüberstellen; — denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit denen, obwohl diese doch ein Höheres des Gedankens sind; dagegen erscheint es desto dürftiger und leerer gegen die tieferen Ideen älterer Philosophie vom Begriff der Seele oder des Denkens, z. B. die wahrhaft spekulativen Ideen des Aristoteles. Wenn die Kantische Philosophie jene Reflexionsbestimmungen untersuchte, so hätte sie noch mehr die festgehaltene Abstraktion des leeren Ich, die vermeinte Idee des Ding-an-sich untersuchen müssen, das sich eben um seiner Abstraktion

willen vielmehr als ein ganz Unwahres zeigt; die Erfahrung der beklagten Unbequemlichkeit ist selbst das empirische Faktum, worin die Unwahrheit jener Abstraktion sich ausspricht.“ [1])

Antinomien.

„In die Natur der Quantität, diese einfache Einheit der Diskretion und der Kontinuität zu sein, fällt der Streit oder die Antinomie der unendlichen Teilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Materie usw.

Diese Antinomie besteht allein darin, dafs die Diskretion ebenso sehr als die Kontinuität behauptet werden mufs. Die einseitige Behauptung der Diskretion gibt das unendliche oder absolute Geteiltsein, somit ein Unteilbares zum Prinzip; die einseitige Behauptung der Kontinuität dagegen die unendliche Teilbarkeit.

Die Kantische Kritik der reinen Vernunft stellt bekanntlich vier (kosmologische) Antinomien auf, worunter die zweite den Gegensatz betrifft, den die Momente der Quantität ausmachen.

Diese Kantischen Antinomien bleiben immer ein wichtiger Teil der kritischen Philosophie. . . . Bei ihrem grofsen Verdienst aber ist diese Darstellung sehr unvollkommen; teils in sich selbst gehindert und verschroben, teils schief in Ansehung ihres Resultats, welches voraussetzt, dafs das Erkennen keine anderen Formen des Denkens habe als endliche Kategorien. . . .

Zunächst bemerke ich, dafs Kant seinen vier kosmologischen Antinomien durch das Einteilungsprinzip, das er von seinem Schema der Kategorien hernahm, einen Schein von Wissenschaftlichkeit geben wollte. Allein die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte. Werden,

[1]) Hegel, Logik II, 266 ff.; vgl. Hegel, Gesch. der Phil. III, 577—79; Hegel, Abhandlungen S. 36; Hegel, Encyklopädie-Logik S. 100 f.; Schelling I[1], S. 205 f.

Dasein usf. und jeder andere Begriff könnte so seine besondere Antinomie liefern, und also so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben. — Der alte Skeptizismus hat sich die Mühe nicht verdriefsen lassen, in allen Begriffen, die er in den Wissenschaften vorfand, diesen Widerspruch oder die Antinomie aufzuzeigen.

Ferner hat Kant die Antinomie nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon konkreten Form kosmologischer Bestimmungen aufgefafst. Um die Antinomie rein zu haben und sie in ihrem einfachen Begriffe zu behandeln, mufsten die Denkbestimmungen nicht in ihrer Anwendung und Vermischung mit der Vorstellung der Welt, des Raumes, der Zeit, der Materie usf. genommen, sondern ohne diesen konkreten Stoff, der keine Kraft noch Gewalt dabei hat, rein für sich betrachtet werden, in dem sie allein das Wesen und den Grund der Antinomien ausmachen. ...

Die Kantischen Antinomien, näher betrachtet, enthalten nichts anderes als die ganz einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isoliert von der andern. Aber dabei ist diese einfache kategorische oder eigentlich assertorische Behauptung in ein schiefes, verdrehtes Gerüst von Raisonnement eingehüllt, wodurch ein Schein von Beweisen hervorgebracht und das blofs Assertorische der Behauptung versteckt und unkenntlich gemacht werden soll, wie sich dies bei der näheren Betrachtung derselben zeigen wird.

(Antinomie der Teilbarkeit und Unteilbarkeit der Materie.)

Die Antinomie ... betrifft die sogenannte unendliche Teilbarkeit der Materie und beruht auf dem Gegensatze der Momente der Kontinuität und Diskretion, welche der Begriff der Quantität in sich enthält.

Die Thesis derselben nach Kantischer Darstellung lautet so:

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder was aus diesem zusammengesetzt ist.

Es wird hier dem Einfachen, den Atomen, das Zusammengesetzte gegenübergestellt, was gegen das ... Kontinuierliche eine sehr zurückstehende Bestimmung ist. ... — Indem nun die Thesis nur von Zusammensetzung statt von Kontinuität lautet, so ist sie eigentlich sogleich ein analytischer oder tautologischer Satz. Dafs das Zusammengesetzte nicht an und für sich Eines, sondern nur äufserlich Verknüpftes ist und aus Anderem besteht, ist seine unmittelbare Bestimmung. Das Andere aber des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es ist daher tautologisch zu sagen, dafs das Zusammengesetzte aus Einfachem besteht. — Wenn einmal gefragt wird, aus was Etwas bestehe, so wird die Angabe eines Andern verlangt, dessen Verbindung jenes Etwas ausmache. Läfst man die Tinte wieder aus Tinte bestehen, so ist der Sinn der Frage nach dem Bestehen aus Anderem verfehlt, sie ist nicht beantwortet und wiederholt sich nur. Eine weitere Frage ist dann, ob das, wovon die Rede ist, aus Etwas bestehen soll oder nicht. Aber das Zusammengesetzte ist schlechthin ein solches, das ein Verbundenes sein und aus Anderem bestehen soll.

Wird das Einfache, welches das Andere des Zusammengesetzten sei, nur für ein relativ-Einfaches genommen, das für sich wieder zusammengesetzt sei, so bleibt die Frage vor wie nach. Der Vorstellung schwebt etwa nur dies oder jenes Zusammengesetzte vor, von dem auch dies oder jenes Etwas als sein Einfaches angegeben würde, was für sich ein Zusammengesetztes wäre. Aber hier ist von dem Zusammengesetzten als solchem die Rede.

Was nun den Kantischen Beweis der Thesis betrifft, so macht er, wie alle Kantischen Beweise der übrigen antinomischen Sätze, den Umweg, der sich als sehr überflüssig zeigen wird, apagogisch zu sein.

‚... nehmet an (beginnt er), die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Teilen; so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Teil, und, da es (nach der soeben gemachten Annahme) keine einfachen Teile gibt, auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz sein gegeben worden.‘

Diese Folgerung ist ganz richtig: wenn es nichts als

Zusammengesetztes gibt, und man denkt sich alles Zusammengesetzte weg, so hat man nichts übrig; — man wird dies zugeben, aber dieser tautologische Überflufs konnte wegbleiben und der Beweis sogleich mit dem anfangen, was darauf folgt, nämlich:

,Entweder läfst sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es mufs nach deren Aufhebung etwas ohne Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben.

,Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese als für sich beharrliche Wesen bestehen müssen). — Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: dafs nämlich das substanzielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Teilen bestehe.‘

Derjenige Grund ist nebenher in eine Parenthese gelegt, der die Hauptsache ausmacht, gegen welche alles Bisherige völlig überflüssig ist. Das Dilemma ist dieses: entweder ist das Zusammengesetzte das Bleibende oder nicht, sondern das Einfache. Wäre das Erstere, nämlich das Zusammengesetzte, das Bleibende, so wäre das Bleibende nicht die Substanzen, denn diesen ist die Zusammensetzung nur zufällige Relation; aber Substanzen sind das Bleibende, also ist das, was bleibt, das Einfache.

Es erhellt, dafs ohne den apagogischen Umweg an die Thesis: die zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen, unmittelbar jener Grund als Beweis angeschlossen werden konnte, weil die Zusammensetzung blofs eine zufällige Relation der Substanzen ist, welche ihnen also äufserlich ist und die Substanzen selbst nichts angeht. — Hat es mit der Zufälligkeit der Zusammensetzung seine Richtigkeit, so ist das Wesen freilich das Einfache. Diese Zufälligkeit aber, auf welche es allein ankommt, wird nicht bewiesen, sondern geradezu, und zwar im Vorbeigehen, in Parenthese angenommen als etwas, das sich von selbst versteht oder eine Nebensache ist. Es versteht sich zwar allerdings von selbst, dafs die Zusammensetzung die Bestimmung der Zufälligkeit und Äufserlichkeit ist; aber wenn es sich nur um ein zufälliges Zusammen handeln sollte, statt der

Kontinuität, so war es nicht der Mühe wert, darüber eine Antinomie aufzustellen, oder vielmehr, es liefs sich gar keine aufstellen; die Behauptung der Einfachheit der Teile ist alsdann, wie erinnert, tautologisch.

In dem apagogischen Umwege sehen wir somit die Behauptung selbst vorkommen, die aus ihm resultieren soll. Kürzer läfst sich daher der Beweis so fassen:

Man nehme an, die Substanzen beständen nicht aus einfachen Teilen, sondern seien nur zusamengesetzt. Nun aber kann man alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben (denn sie ist nur eine hinfällige Relation); also blieben nach deren Aufhebung keine Substanzen übrig, wenn sie nicht aus einfachen Teilen beständen. Substanzen aber müssen wir haben, denn wir haben sie angenommen; es soll uns nicht Alles verschwinden, sondern Etwas übrig bleiben; denn wir haben ein solches Beharrliches, das wir Substanz nannten, vorausgesetzt; dies Etwas mufs also einfach sein.

Es gehört noch zum Ganzen, den Schlufssatz zu betrachten; er lautet folgendermafsen:

‚Hieraus folgt unmittelbar, dafs die Dinge der Welt insgesamt einfache Wesen sein, dafs die Zusammensetzung nur ein äufserer Zustand derselben sei, und dafs die Vernunft die Elementarsubstanzen als einfache Wesen denken müsse.‘

Hier sehen wir die Äufserlichkeit, d. i. Zufälligkeit der Zusammensetzung als Folge aufgeführt, nachdem sie vorher im Beweise parenthetisch eingeführt und in ihm gebraucht worden war. . . .

Die Antithesis lautet:

‚Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.‘

Der Beweis ist gleichfalls apagogisch gewendet und auf eine andere Weise ebenso tadelhaft als der vorige . . .

Dieser Beweis kann ein ganzes Nest . . . von fehlerhaftem Verfahren genannt werden.

Zunächst ist die apagogische Wendung ein grundloser Schein. Denn die Annahme, dafs alles Substanzielle räumlich sei, der Raum aber nicht aus einfachen

Teilen *bestehe*, ist eine direkte Behauptung, die zum unmittelbaren Grund des zu Beweisenden gemacht, und mit der das ganze Beweisen fertig ist.

Alsdann fängt dieser apagogische Beweis mit dem Satze an: ‚dafs alle Zusammenstellung aus Substanzen ein *äufseres* Verhältnis sei', vergifst ihn aber, sonderbar genug, sogleich wieder. Es wird nämlich fortgeschlossen, dafs die Zusammensetzung nur im *Raume* möglich sei, der Raum bestehe aber nicht aus einfachen Teilen, das Reale, das einen Raum einnehme, sei mithin zusammengesetzt. Wenn einmal die Zusammensetzung als ein äufserliches Verhältnis angenommen ist, so ist die Räumlichkeit selbst, als in der allein die Zusammensetzung möglich sein soll, eben darum ein äufserliches Verhältnis für die Substanzen, das sie nichts angeht und ihre Natur nicht berührt, so wenig als das Übrige, was man aus der Bestimmung der Räumlichkeiten noch folgern kann. Aus jenem Grunde eben sollten die Substanzen nicht in den Raum gesetzt worden sein.

Ferner ist vorausgesetzt, dafs der Raum, in den die Substanzen hier versetzt werden, nicht aus einfachen Teilen bestehe; weil er eine Anschauung, nämlich, nach Kantischer Bestimmung, eine Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden könne und kein sogenannter diskursiver Begriff sei. — Bekanntlich hat sich aus dieser Kantischen Unterscheidung von Anschauung und von Begriff viel Unfug mit dem Anschauen entwickelt, und, um das Begreifen zu ersparen, ist der Wert und das Gebiet derselben auf alles Erkennen ausgedehnt worden. Hierher gehört nur, dafs der Raum, wie auch die Anschauung selbst, zugleich *begriffen* werden mufs, wenn man nämlich überhaupt begreifen will. Damit entstände die Frage, ob der Raum nicht, wenn er auch als Anschauung einfache Kontinuität wäre, nach seinem Begriffe als aus einfachen Teilen bestehend gefafst werden müsse, oder der Raum träte in dieselbe Antinomie ein, in welche nur die Substanz versetzt wurde. In der Tat, wenn die Antinomie abstrakt gefafst wird, betrifft sie, wie erinnert, die Quantität überhaupt und somit Raum und Zeit ebenso sehr.

Weil aber im Beweise angenommen ist, dafs der Raum

nicht aus einfachen Teilen bestehe, so hätte dies Grund sein sollen, das Einfache nicht in dies Element zu versetzen, welches der Bestimmung des Einfachen nicht angemessen ist. — Hierbei kommt aber auch die Kontinuität des Raumes mit der Zusammensetzung in Kollision; es werden beide miteinander verwechselt, die erstere an die Stelle der letzteren untergeschoben (was im Schlusse eine Quaternio terminorum gibt). Es ist bei Kant die ausdrückliche Bestimmung des Raums, dafs er ein einiger ist, und die Teile desselben nur auf Einschränkungen beruhen, so dafs sie, nicht vor dem einigen, allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile, daraus seine Zusammensetzung möglich sei, vorhergehe' (Kr. d. r. V.). Hier ist die Kontinuität sehr richtig und bestimmt vom Raume gegen die Zusammensetzung aus Bestandteilen angegeben. In der Argumentation dagegen soll das Versetzen der Substanzen in den Raum ein ,aufserhalb einander befindliches Mannigfaltiges' und zwar ,mithin ein Zusammengesetztes' mit sich führen. Wogegen, wie angeführt, die Art, wie im Raume eine Mannigfaltigkeit sich findet, ausdrücklich die Zusammensetzung und der Einigkeit desselben vorhergehende Bestandteile ausschliefsen soll.

In der Anmerkung zu dem Beweis der Antithesis wird noch ausdrücklich die sonstige Grundvorstellung der kritischen Philosophie herbeigebracht, dafs wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff haben, als solche aber setzen sie den Raum, als die Bedingung der Möglichkeit aller äufseren Erscheinung, notwendig voraus. Wenn hiermit unter den Substanzen nur Körper gemeint sind, wie wir sie sehen, fühlen, schmecken usf., so ist von dem, was sie in ihrem Begriffe sind, eigentlich nicht die Rede; es handelt sich nur vom sinnlich Wahrgenommenen.

Der Beweis der Antithesis war also kurz zu fassen: Die ganze Erfahrung unseres Sehens, Fühlens usf. zeigt uns nur Zusammengesetztes; auch die besten Mikroskope und die feinsten Messer haben uns noch auf nichts Einfaches stofsen lassen. Also soll auch die Vernunft nicht auf etwas Einfaches stofsen wollen.

Wenn wir hiermit den Gegensatz der Thesis und Antithesis genauer ansehen und ihre Beweise von allem unnützen

Überflufs und Verschrobenheit befreien, so enthält der Beweis der Antithesis — durch die Versetzung der Substanzen in den Raum — die assertorische Annahme der Kontinuität, sowie der Beweis der Thesis — durch die Annahme der Zusammensetzung, als der Art der Beziehung des Substanziellen — die assertorische Annahme der Zufälligkeit dieser Beziehung, und damit die Annahme der Substanzen als absolute Eins. Die ganze Antinomie reduziert sich also auf die Trennung und direkte Behauptung der beiden Momente der Quantität und zwar derselben als schlechthin getrennter. — Nach der blofsen Diskretion genommen sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit usf. schlechthin geteilt, das Eins ist ihr Prinzip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Teilen bleibt Teilbarkeit, es bleibt die Möglichkeit zu teilen, als Möglichkeit, ohne wirklich auf das Atome zu kommen.

Bleiben wir nun auch bei der Bestimmung stehen, die in dem Gesagten von diesen Gegensätzen gegeben ist, so liegt in der Kontinuität selbst das Moment des Atomen, da sie schlechthin als die Möglichkeit des Teilens ist, sowie jenes Geteiltsein, da die Diskretion auch allen Unterschied der Eins aufhebt — denn die einfachen Eins sind eines was das andere ist — somit ebenso ihre Gleichheit und damit ihre Kontinuität enthält. Indem jede der beiden entgegengesetzten Seiten an ihr selbst ihre andere enthält, und keine ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, dafs keine dieser Bestimmungen allein genommen Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. — Dies ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben, sowie das wahrhafte Resultat."[1]) — —

Antinomie der Begrenztheit und Unbegrenztheit der Welt in Raum und Zeit.

„Es ist oben erinnert worden, dafs die Kantischen Antinomien Darstellungen des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen, in einer konkreten Gestalt, auf spezielle Substrate der Vorstellung angewendet, sind. Die daselbst betrachtete Antinomie enthielt den Gegensatz der qualitativen Endlichkeit

[1]) Hegel, Logik I[1], S. 274—279.

und Unendlichkeit. In einer anderen, der ersten der vier kosmologischen Antinomien, ist es mehr die quantitative Grenze, die in ihrem Widerstreite betrachtet wird ...

Sie betrifft die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum. — Es konnte ebensogut dieser Gegensatz auch in Rücksicht auf Zeit und Raum selbst betrachtet werden, denn ob Zeit und Raum Verhältnisse der Dinge selbst oder aber nur Formen der Anschauung sind, ändert nichts für das Antinomische der Begrenztheit oder Unbegrenztheit in ihnen.

Die nähere Auseinanderlegung dieser Antinomie wird gleichfalls zeigen, dafs die beiden Sätze und ebenso ihre Beweise, die wie bei den oben betrachteten apagogisch geführt sind, auf nichts als auf die zwei einfachen, entgegengesetzten Behauptungen hinauslaufen: es ist eine Grenze und: es mufs über die Grenze hinausgegangen werden.

Die Thesis ist:

‚Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen.‘

Der eine Teil des Beweises, die Zeit betreffend, nimmt das Gegenteil an: ‚die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dafs sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins, welches zu erweisen war.‘

Der andere Teil des Beweises, der den Raum betrifft, wird auf die Zeit zurückgeführt. Das Zusammenfassen der Teile einer im Raume unendlichen Welt erforderte eine unendliche Zeit, welche als abgelaufen angesehen werden müfste, insofern die Welt im Raume nicht als ein Werdendes, sondern als ein vollendetes Gegebenes anzusehen ist. Von der Zeit aber wurde im ersten Teil des Beweises gezeigt, dafs eine unendliche Zeit als abgelaufen anzunehmen unmöglich ist.

Man sieht aber sogleich, dafs es unnötig war, den Beweis apagogisch zu machen, oder überhaupt einen Beweis zu

führen, indem ihm selbst unmittelbar die Behauptung dessen zu Grunde liegt, was bewiesen werden sollte. Es wird nämlich irgend ein oder jeder gegebene Zeitpunkt angenommen, bis zu welchem eine Ewigkeit (Ewigkeit hat hier nur den geringen Sinn einer schlecht-unendlichen Zeit) abgelaufen sei. Ein gegebener Zeitpunkt heifst nun nichts anderes, als eine bestimmte Grenze in der Zeit. Im Beweise wird also eine Grenze der Zeit als wirklich vorausgesetzt; sie ist aber eben das, was bewiesen werden sollte. Denn die Thesis besteht darin, dafs die Welt einen Anfang in der Zeit habe.

Nur der Unterschied findet statt, dafs die angenommene Zeitgrenze ein Jetzt, als Ende der vorher verflossenen, die zu beweisende aber Jetzt als Anfang einer Zukunft ist. Allein dieser Unterschied ist unwesentlich. Jetzt wird als der Punkt angenommen, in welchem eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen sein soll, also als Ende, als qualitative Grenze. Würde dies Jetzt nur als quantitative Grenze betrachtet, welche fliefsend und über die nicht hinauszugehen, sondern die vielmehr nur dies sei, über sich hinauszugehen, so wäre die unendliche Zeitreihe in ihr nicht verflossen, sondern führe fort zu fliefsen, und das Raisonnement des Beweises fiele weg. Dagegen ist der Zeitpunkt als qualitative Grenze für die Vergangenheit angenommen, aber ist so zugleich Anfang für die Zukunft, — denn an sich ist jeder Zeitpunkt die Beziehung der Vergangenheit und Zukunft — auch ist er absoluter, d. h. abstrakter Anfang für dieselbe, d. i. was bewiesen werden sollte. Es tut nichts zur Sache, dafs vor seiner Zukunft und diesem ihrem Anfange derselben schon eine Vergangenheit ist; indem dieser Zeitpunkt qualitative Grenze ist — und als qualitative ihn anzunehmen, liegt in der Bestimmung des Vollendeten, Abgelaufenen, also sich nicht kontinuierenden — so ist die Zeit in ihm abgebrochen, und jene Vergangenheit, ohne Beziehung auf diejenige Zeit, welche nur Zukunft in Rücksicht auf diese Vergangenheit genannt werden konnte und daher ohne solche Beziehung nur Zeit überhaupt ist, die einen absoluten Anfang hat. Stünde sie aber (— wie sie es denn tut —) durch das

Jetzt, den gegebenen Zeitpunkt, in einer Beziehung auf die Vergangenheit, wäre sie somit als Zukunft bestimmt, so wäre auch dieser Zeitpunkt von der andern Seite keine Grenze, die unendliche Zeitreihe kontinuierte sich in dem, was Zukunft hiefs, und wäre nicht, wie angenommen, vollendet.

In Wahrheit ist die Zeit reine Quantität; der im Beweise gebrauchte Zeitpunkt, in welchem sie unterbrochen sein sollte, ist vielmehr nur das sich selbst aufhebende Für-sich-sein des Jetzt. Der Beweis leistet nichts, als dafs er die in der Thesis behauptete absolute Grenze der Zeit als einen gegebenen Zeitpunkt vorstellig macht und ihn als vollendeten, d. i. abstrakten Punkt geradezu annimmt, — eine populäre Bestimmung, welche das sinnliche Vorstellen leicht als eine Grenze passieren läfst, somit im Beweise dies als Annahme gelten läfst, was vorher als das zu Beweisende aufgestellt wurde.

Die Antithesis heifst:

,Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.'

Der Beweis setzt gleichfalls das Gegenteil:

,Die Welt habe einen Anfang etc. ...'

Dieser apagogische Beweis enthält, wie die andern, die direkte und unbewiesene Behauptung dessen, was er beweisen sollte. Er nimmt nämlich zuerst ein Jenseits des weltlichen Daseins, eine leere Zeit an; aber kontinuiert alsdann auch das weltliche Dasein ebenso sehr über sich hinaus in diese leere Zeit hinein, hebt diese dadurch auf und setzt somit das Dasein ins Unendliche fort. Die Welt ist ein Dasein; der Beweis setzt voraus, dafs dies Dasein entstehe, und das Entstehen eine in der Zeit vorhergehende Bedingung habe. Darin aber besteht die Antithesis selbst, dafs es kein unbedingtes Dasein, keine absolute Grenze gebe, sondern das weltliche Dasein immer eine vorhergehende Bedingung fordere. Das zu Beweisende findet sich somit als Annahme in dem Beweise. — Die Bedingung wird dann ferner in der leeren Zeit gesucht, was so viel heifst, als dafs sie als zeitlich und somit als Dasein und Beschränktes angenommen wird. Überhaupt

also ist die Annahme gemacht, dafs die Welt als Dasein ein anderes bedingtes Dasein in der Zeit voraussetzte und hiermit fort ins Unendliche.

Der Beweis in Ansehung der Unendlichkeit der Welt im Raume ist dasselbe. Apagogischerweise wird die räumliche Endlichkeit der Welt gesetzt; ‚diese befände sich in einem leeren unbegrenzten Raume und hätte ein Verhältnis zu ihm; ein solches Verhältnis zu keinem Gegenstande aber ist Nichts.‘

Was bewiesen werden sollte, ist hier ebenso im Beweise direkt vorausgesetzt. Es wird direkt angenommen, dafs die begrenzte räumliche Welt sich in einem leeren Raume befinden und ein Verhältnis zu ihm haben sollte, d. h. dafs über sie hinausgegangen werden müsse, — einerseits in das Leere, in das Jenseits und Nichtsein derselben, andererseits aber, dafs sie damit im Verhältnis stehe, d. h. sich darein hinein kontinuiere, das Jenseits hiermit mit weltlichem Dasein erfüllt vorzustellen sei. Die Unendlichkeit der Welt im Raume, die in der Antithesis behauptet wird, ist nichts anderes als einerseits der leere Raum, andererseits das Verhältnis der Welt zu ihm, d. h. Kontinuität derselben in ihm, oder die Erfüllung desselben; welcher Widerspruch, der Raum zugleich als leer und zugleich als erfüllt, der unendliche Progrefs des Daseins im Raume ist. Dieser Widerspruch selbst, das Verhältnis der Welt zum leeren Raume, ist im Beweise direkt zur Grundlage gemacht.

Die Thesis und Antithesis und die Beweise derselben stellen daher nichts dar als die entgegengesetzten Behauptungen, dafs eine Grenze ist, und dafs die Grenze ebenso sehr nur eine aufgehobene ist; dafs die Grenze ein Jenseits hat, mit dem sie aber in Beziehung steht, wohin über sie hinauszugehen ist, worin aber wieder eine solche Grenze entsteht, die keine ist.“[1])

Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit.

„Die Thesis ... lautet: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen

[1]) Hegel, Logik I[1], S. 274—279.

der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Die Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Der Beweis geht wie bei den übrigen Antinomien erstens apagogisch zu Werke, es wird das Gegenteil jeder Thesis angenommen; zweitens, um das Widersprechende dieser Annahme zu zeigen, wird umgekehrt das Gegenteil derselben, das ist somit der zu beweisende Satz, angenommen und als geltend vorausgesetzt; — der ganze Umweg des Beweisens konnte daher erspart werden; es besteht in nichts als der assertorischen Behauptung der beiden gegenüberstehenden Sätze.

Zum Beweise der Thesis soll nämlich zuerst angenommen werden: es gebe keine andere Kausalität als nach Gesetzen der Natur, d. i. nach der Notwendigkeit des Mechanismus überhaupt, den Chemismus mit eingeschlossen. Dieser Satz widerspreche sich aber darum, weil das Gesetz der Natur gerade darin bestehe, dafs ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache, welche somit eine absolute Spontanität in sich enthalte, nichts geschehe; — d. h. die der Thesis entgegengesetzte Annahme ist darum widersprechend, weil sie der Thesis widerspricht.

Zum Behufe des Beweises der Antithesis solle man setzen: es gebe eine Freiheit als eine besondere Art von Kausalität, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen. Da nun aber ein solches Anfangen einen Zustand voraussetzt, der mit dem vorhergehenden derselben gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, so widerspricht es dem Gesetze der Kausalität, nach welchem allein Einheit der Erfahrung und Erfahrung überhaupt möglich ist; d. h. die Annahme der Freiheit, die der Antithesis entgegen ist, kann darum nicht gemacht werden, weil sie der Antithesis widerspricht.“ [1])

---

[1]) Hegel, Logik II, 213—215; vgl. Hegel, Logik I[1], S. 44; Hegel, Propädeutik S. 108—116; Hegel, Abhandlungen, S. 36—38; Hegel, Encyklopädie-Logik S. 101—105; Hegel, Gesch. d. Phil. III, 579—582; Schelling I[10], S. 332—346; II[3], S. 145/46; Fichte I, 438.

Kritik der Gottesbeweise.

„Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Aufnahme und Annahme gefunden, dafs Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den 100 Talern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für meinen Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. . . . Abgesehen davon, dafs es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte, dergleichen wie hundert Taler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, dafs Denken und Sein verschieden seien, endlich voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben? — Alsdann aber müfste bedacht werden, dafs wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, dafs das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur ‚als existierend gedacht' werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schliefst. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Dafs aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Sein in sich schliefst, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses.“ [1])

„Wenn es nun allerdings seine Richtigkeit hat, dafs der Begriff vom Sein verschieden ist, so ist noch mehr Gott ver-

[1]) Hegel, Encyklopädie-Logik S. 112f.

schieden von den hundert Talern und den andern endlichen Dingen. Es ist die Definition der endlichen Dinge, dafs in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstrakte Definition Gottes ist dagegen eben dies, dafs sein Begriff und sein Sein ungetrennt und untrennbar sind. Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist gerade diese, das Erkennen über den Unterschied zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden." [1])

„Im gemeinen Leben heifst man eine Vorstellung von hundert Talern einen Begriff; das ist kein Begriff, irgend eine Inhaltsbestimmung. Einer abstrakten sinnlichen Vorstellung, wie Blau, oder einer Verstandesbestimmtheit, die in meinem Kopfe ist, kann freilich das Sein fehlen; das ist aber nicht ein Begriff zu nennen.

Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen, und dieser Begriff enthält das Sein als eine Bestimmtheit, Sein ist eine Bestimmtheit des Begriffs. Dies ist auf zwei Weisen sehr leicht aufzuzeigen.

Erstens ist der Begriff unmittelbar dies Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert, diese Tätigkeit zu urteilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negieren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu sein.

Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist eben dies, dafs Gott sich besondert, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee, ist dieses überhaupt: durch die Negation der Besonderung, die er zugleich selbst die Tätigkeit ist, zu setzen, identisch mit sich zu sein, sich auf sich selbst zu beziehen.

Fürs Andere fragen wir, was ist das Sein? diese Eigenschaft, Bestimmtheit, Realität. Das Sein ist weiter nichts

---

[1]) **Hegel**, Logik I¹, S. 88.

als das Unsagbare, Begrifflose, nicht das Konkrete, das der Begriff ist, nur die Abstraktion der Beziehung auf sich selbst. Man kann sagen: es ist dies Unmittelbarkeit. Sein ist das Unmittelbare überhaupt, und umgekehrt das Unmittelbare ist das Sein, ist in Beziehung auf sich selbst, d. h. dafs die Vermittlung negiert ist.

Diese Bestimmung, Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit ist nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, dafs er ist die Beziehung auf sich selbst. Im Begriffe selbst liegt sogleich diese abstrakte Beziehung auf sich.

Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist das Sein. Insofern ist Sein verschieden vom Begriff, weil Sein nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, dafs er bei sich selbst sei, die Identität mit sich."[1]) — —

„Kant sagt dagegen, dieser (physikotheologische) Beweis zeigt Gott nur als Baumeister, nicht als Schöpfer bestimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Was nämlich erforderlich ist, ist diese Angemessenheit, die Qualität der Gegenstände gegeneinander, insofern sie gesetzt ist durch eine Macht, so werden nur sie passend gefordert. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form, und die setzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie schaffend. Diese Kritik betreffend, so will diese Unterscheidung nichts sagen. Wenn man einmal im Begriffe steht, so mufs man längst über den Unterschied von Form und Materie hinweg sein, man mufs wissen, dafs absolute Form etwas Reales ist, dafs also Form Etwas ist und ohne Materie nichts ist."[2])

---

[1]) Hegel, Religionsphilosophie II, 473f.; vgl. Hegel, l. c. II, 368—394; II, 449ff.; II, 467ff.; II, 471ff.; II, 477ff.; Logik I[1], S. 83ff.; I[2], S. 121ff.; Schelling I[10], S. 15ff.; II[3], S. 145/46.

[2]) Hegel, Religionsphilosophie II, 29f.

Unendlichkeitsbegriff.

„Kants Begriff der Unendlichkeit ..., den er den wahrhaft transzendentalen nennt, ist ‚dafs die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet sein könne‘. Es ist ein Quantum überhaupt als gegeben vorausgesetzt; dies solle durch das Synthetisieren der Einheit zu einer Anzahl, einem bestimmt anzugebenden Quantum gemacht werden, aber dies Synthetisieren niemals vollendet werden können. Hiermit ist, wie erhellt, nichts als der Progrefs ins Unendliche ausgesprochen, nur transzendental d. i. eigentlich subjektiv und psychologisch vorgestellt. An sich soll zwar das Quantum vollendet sein, aber transzendentalerweise, nämlich im Subjekte, welches ihm ein Verhältnis zu einer Einheit gibt, enstehe nur eine solche Bestimmung des Quantums, die unvollendet und schlechthin mit einem Jenseits behaftet sei. Es wird also hier überhaupt beim Widerspruche, den die Gröfse enthält, stehen geblieben, aber verteilt an das Objekt und das Subjekt, so dafs jenem die Begrenztheit, diesem aber das Hinausgehen über jede von ihm aufgefafste Bestimmtheit, in das schlechthin Unendliche zukommt.“ [1])

Vernunft.

„Die formelle Stellung, welche er (der Begriff) als Verstand behält, wird in der Kantischen Darstellung dessen, was Vernunft sei, vollendet. In der Vernunft, der höchsten Stufe des Denkens, sollte man erwarten, der Begriff werde die Bedingtheit, in welcher er auf der Stufe des Verstandes noch erscheint, verlieren, und zur vollendeten Wahrheit kommen. Diese Erwartung wird aber getäuscht. Dadurch, dafs Kant das Verhalten der Vernunft zu den Kategorien als nur dialektisch bestimmt, und zwar das Resultat dieser Dialektik schlechthin nur als das unendliche Nichts auffasst, so verliert die unendliche Einheit der Vernunft auch noch die

---

[1]) Hegel, Logik I[1], S. 288.

Synthesis und damit jenen Anfang eines spekulativen, wahrhaft unendlichen Begriffs, sie wird zu der bekannten, ganz formellen, blofs *regulativen Einheit des systematischen Verstandesgebrauchs*." [1])

„Indem die Vernunft auf solche Weise blofs als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der Tat selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn das wahrhaft Unendliche ist nicht ein blofses Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst." [2])

„Kant geht von dem Verstande nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelensack herumgesucht, was darin für Vermögen sich befinden; es findet sich zufälligerweise noch Vernunft — es wäre ebenso gut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Physikern zufällig ist, — es ist gleichgültig, ob er sei oder nicht. . . . Die Vernunft hat nun den Trieb, das Unendliche zu erkennen; aber dies vermag die Vernunft nicht. Und der Grund, den Kant angibt, ist *einerseits* dieser, dafs das Unendliche nicht in der Erfahrung gegeben ist, dafs diesem keine psychologisch-sinnliche Anschauung, Wahrnehmung entspricht, dafs es nicht in der äufserlichen oder inneren Erfahrung gegeben ist; — der Idee ‚kann kein kongruierender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden'. Es kommt darauf an, wie man die Welt ansieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heifst bei Kant nie etwas anderes, als dafs hier ein Leuchter steht, hier eine Tabaksdose. . . . Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist." [3])

Intellektuelle Anschauung.

„Darum meinten Kant und andere, es gebe keine intellektuelle Anschauung eines Objekts. Wir leugnen sie nicht.

[1]) *Hegel*, Logik II, 23.

[2]) *Hegel*, Encyklopädie-Logik S. 96.

[3]) *Hegel*, Gesch. der Phil. III, 574; vgl. Hegel, Abhandlungen S. 33f.

Wie käme man denn hinaus über das Objekt in eine intelligible Welt. Der Übergangspunkt bleibt jenen verborgen. Kant tut einen Machtspruch durch den kategorischen Imperativ; das ist trefflich beobachtet, aber schlecht philosophiert.“ [1])

„Das Ich also ist für sich selbst als blofses Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.

Ich weifs es recht gut, dafs Kant alle intellektuale Anschauung geleugnet hat; aber ich weifs auch, wo er dies getan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höheren Prinzipien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weifs es ebenso, dafs diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich sein mufs, dafs sie überdies ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewufstsein vorkommen kann, da Bewufstsein Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, dafs sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewufstsein zu widerlegen, mufs ebenso sicher fehlschlagen als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hiefse, als sie schlechterdings aufheben.“ [2])

Konstruktion in der Philosophie.

„Wir wenden uns zu Kant, der die demonstrative Methode in der Philosophie nur im Geiste des Dogmatismus und als logische Analysis begreift und der Kritik des Gebrauchs derselben in der Philosophie einen eigenen Abschnitt seiner Methodenlehre gewidmet hat.

Was den allgemeinsten Begriff der Konstruktion betrifft, so ist Kant vielleicht der erste, der ihn so tief und echt philosophisch aufgefafst hat. Er beschreibt Konstruktion durchgängig als Gleichsetzung des Begriffs und der An-

---

[1]) Fichte I, 453.
[2]) Schelling I[1], S. 181 f.

schauung und fordert dazu eine nicht-empirische Anschauung, die einerseits als Anschauung einzeln oder konkret ist, andererseits als Konstruktion eines Begriffs Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, ausdrücken mufs. Ob der dem Allgemeinbegriff Dreieck entsprechende Gegenstand in der reinen Anschauung oder der empirischen entworfen wird, ist für seine Fähigkeit, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, ganz gleichgültig, weil bei der empirischen Anschauung selbst doch nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs an und für sich selbst gesehen wird usw.

Bis hierher drückt Kant die Idee der Konstruktion und den Grund aller Evidenz vollkommen aus. Wenn er aber nachher die Möglichkeit der Konstruktion in der Philosophie leugnet, weil diese nur mit reinen Begriffen ohne Anschauung zu tun habe, und er gleichwohl der Mathematik eine nicht-empirische Anschauung zur Konstruktion zugesteht, so wird offenbar, dafs er an dieser doch eigentlich nur die empirische Seite, die Beziehung auf das Sinnliche geschätzt, dagegen bei jener vermifst hat. Denn dafs die Philosophie auf blofse reine Begriffe ohne alle Anschauung beschränkt sei, würde nur dann folgen, wenn bewiesen wäre, dafs es keine ihren Begriffen angemessene nicht-empirische Anschauung geben könne; diese nicht-empirische Anschauung für die Philosophie leugnet nun Kant, weil eine solche intellektuell sein müfste, nach seiner Meinung aber alle Anschauung notwendig sinnlich ist. Nun ist aber offenbar, dafs, was an der mathematischen Anschauung das schlechthin Allgemeine, die reine Einheit des Allgemeinen und Besonderen selbst ist, nicht sinnlich, sondern vielmehr, das rein Intellektuelle selbst ist. Er setzt also die Einzigkeit der mathematischen Anschauung ganz in ihre sinnliche Beziehung oder darein, dafs sie die sinnlich reflektierte intellektuelle Anschauung ist, und es mufste demnach zu der Forderung einer nicht-empirischen, d. h. intellektuellen Anschauung für die mathematische Konstruktion noch die besondere der sinnlichen Beziehung als solcher hinzugefügt werden. ...

Um nicht von den Widersprücken zu reden, in welche sich Kant durch Verwerfung der Konstruktion und rein in-

tellektuellen Anschauung verflicht, da seine transzendentale Einbildungskraft, seine reine Synthesis der Apperzeption, die Wirklichkeit einer solchen Anschauung involvieren, ... während er selbst nachher die Philosophie auf rein diskursive Begriffe beschränkt, — um diese Widersprüche nicht zu berühren, fragt sich doch, was denn eigentlich die Mathematik dadurch, dafs die intellektuelle Anschauung in ihr des sinnlichen Ausdrucks fähig ist, vor der Philosophie voraus habe. Offenbar nichts als die Möglichkeit, sich ohne alles intellektuelle Bewufstsein gleichwohl dem Scheine nach in den Besitz ihrer Konstruktion zu setzen, und die zufällige Stütze der äufseren sinnlichen Anschauung für den, der einer solchen bedarf ...

Die hauptsächlichsten Gründe, wie sie sich auch bei Kant aussprechen, die der Konstruktion in der Philosophie und dadurch der Philosophie selbst als Wissenschaft in den herrschenden Vorstellungen entgegenstehen, kommen auf folgende zurück.

Der erste ist die absolute Entgegensetzung des Allgemeinen und Besonderen, die Kant zwar in der mathematischen Konstruktion als aufgehoben anerkennen mufs, in der Philosophie aber durchaus stehen läfst. ‚Die mathematische Erkenntnis‘, sagt er, ‚betrachtet das Allgemeine im Besonderen, die philosophische dagegen das Besondere nur im Allgemeinen‘ (Kant).

Es sind hierüber verschiedene Bemerkungen zu machen. Erstens, da jede wahre Identität des Allgemeinen und Besonderen an sich Anschauung ist, so kann darin, dafs in dem einen Fall das Besondere im Allgemeinen, im anderen das Allgemeine im Besonderen dargestellt wird, kein Grund liegen, von dem ersten die Anschauung zu negieren, es würden daraus nur zwei verschiedene Arten der Anschauung folgen. Versteht man unter dem Allgemeinen das reine Verstandes- oder Diskursiv-Allgemeine, so ist leicht zu zeigen, dafs eben diese beiden Arten der Anschauung in den beiden Zweigen der Mathematik wirklich gegeben sind, dafs die Arithmetik ein Besonderes (Verhältnis von einzelnen Gröfsen) im Allgemeinen, die Geometrie ein Allgemeines (den Begriff einer Figur) im Besonderen ausdrückt.

Es erhellt eben hieraus auch, dafs alle Gegensätze, welche durch die Antithese des Allgemeinen und Besonderen möglich sind, in die Mathemathik selbst fallen, dafs Philosophie in keiner Entgegensetzung mit der Mathematik sei, und dafs, wenn in dieser sich die Konstruktion nach zwei Seiten teilt, sie in jener im absoluten Indifferenzpunkt sei, oder bestimmter: dafs wenn jene notwendig entweder Darstellung des Allgemeinen im Besonderen, oder Darstellung des Besonderen im Allgemeinen ist, diese weder das eine noch das andere, sondern Darstellung der Einheiten in absoluter Indifferenz ist, welche in der Mathematik getrennt erscheinen.

Es gibt eine andere Idee des Allgemeinen, welche Kant nicht kennt und annimmt, uneracht er eine Erklärung der Philosophie, die ohne Zweifel nach derselben entworfen worden ist, aus der Tradition annimmt, eine Idee, nach welcher allerdings Philosophie als Darstellung des Besonderen im Allgemeinen bezeichnet werden kann.

Das Allgemeine ist hier das wesentlich und absolut Allgemeine, nicht der Begriff, sondern die Idee, welche, wenn wir Allgemeines und Besonderes als Reflexionsgegensätze im Kantischen Sinne denken, diese selbst wieder ebenso begreift, wie seinerseits das Besondere in dem Sinn, wie es in der Geometrie vorkommt, aufser dem Besonderen als formellen Faktor auch wieder das Allgemeine in sich fafst. In diesem Sinne ist aber das Allgemeine als Einheit des Allgemeinen und Besonderen für sich schon Gegenstand von Anschauung, versteht sich rein intellektueller als Idee; in diesem Sinne nimmt es Kant aber nicht, er kann also auch Philosophie nicht als Darstellung des Besonderen im Allgemeinen erklären. ...

Sonderbar genug ist es, dafs Kant dem Philosophen gerade auch einen geometrischen Begriff vorhält, um mit dem Geometer in der Konstruktion desselben zu wetteifern. ... Das ist gerade ebenso klug, als wenn er dagegen von dem Geometer die Konstruktion einer Idee, z. B. der Schönheit, des Rechts, der Gleichheit oder des Raumes selbst verlangen wollte, der sich ohne Zweifel nicht geschickter dabei benehmen würde als der Philosoph bei der Konstruktion des Triangels. Es ist, als ob man einem Musiker Farben und Pinsel vorlegen

wollte, um damit eine Musik aufzuführen, ... und wenn man dann aus der Unmöglichkeit die Nichtexistenz ihrer Kunst bewiese ...

Zugleich würde aus dieser Stelle folgen, dafs der Philosoph nach Kant mit den Begriffen, auf die er eingeschränkt ist, nicht anders als analytisch zu Werke gehen könne. Ist denn das Kants Meinung, oder hat dieses spätere Kapitel die früheren vergessen? ...

Alles a priori Mannigfaltige ist schon zur Mathematik gezogen, für die Philosophie bleibt also nichts als der reine Verstand einerseits und das empirische Mannigfaltige andererseits, welches aber als empirisches von ihr ausgeschlossen ist. Sie geht also mit völlig leerer Hand, nämlich mit leerem Verstand, aus. — Mit einem unbestimmten Mannigfaltigen, wie der Stoff einiger anderen, würde sie doch wieder ohne Objekt konstruieren. Sie konstruiert also überhaupt nicht.

Anders gewendet: die Philosophie hat keine andern Begriffe a priori, als die eine Synthesis möglicher Anschauungen (demnach selbst blofs eine Möglichkeit von Anschauungen) enthalten, womit man also wohl synthetisch a priori urteilen kann, aber nicht konstruieren. — Ganz richtig, dafs mit diesen Begriffen nicht zu konstruieren ist, aber man kann sie konstruieren, und auch dieses nicht, sofern sie synthetische und noch dazu diskursive Begriffe sind, denen die Wirklichkeit in den Anschauungen gegenübersteht; es wird überhaupt nicht, und es werden auch diese Begriffe nicht konstruiert als in den Ideen, der Begriff der Ursache und Wirkung z. B. in der Idee der absoluten Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, der der Möglichkeit und Wirklichkeit selbst in der Idee der absoluten Einheit des Subjektiven und Objektiven usf.

Alle diese Äufserungen sind notwendig in einer Ansicht, nach der es in dem menschlichen Geiste nichts gibt als leere Begriffe, empirische Anschauungen und zwischen beiden einen absoluten Hiatus. Kant kann in diesem Teil seiner Methodenlehre und dem Inhalte desselben nicht einmal vollkommene Rechenschaft geben über sein eigenes Verfahren, wie er nämlich selbst zu jenen synthetischen Begriffen gekommen. Es ist auch ganz richtig, dafs er sie nicht konstruiert hat, da er sie

vielmehr aus der Erfahrung nach Analogie aufgegriffen hat. Undenkbar ist, dafs er die Voraussetzung mit Bewufstsein gemacht: es sei kein höherer Quell der Erkenntnis jener Begriffe, aus dem sie mit Notwendigkeit und wahrhaft a priori begriffen werden können. — Der Rückgang im Konstruieren — oder, weil dies nicht zugegeben ist — im Denken überhaupt, kann nicht eher als bei dem Punkte aufhören, wo das Konstruieren und Konstruierte — Denken und Gedachte — schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann Prinzip der Konstruktion heifsen. Dies ist bei jenen Begriffen nicht der Fall; denn ohne Zweifel ist das, was diese Begriffe in der philosophischen Reflexion denkt, ein anderes als was nach ihnen denkt, und was in der Kantischen Analytik eigentlich das Konstruierte ist. Für das Letzte mögen sie Prinzip sein, für das Erste sind sie es nicht. Jenes fällt also noch ganz aus dem Umkreis der Konstruktion — oder überhaupt der Philosophie — hinaus, der überhaupt nicht geschlossen werden kann als durch das eben beschriebene Zusammentreffen. . . .

Den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung, wie er es nennt, in der intellektuellen Welt sichere Wissenschaft zu gründen, meint Kant dadurch auszureifsen, dafs er zeigt, dafs keines der drei Stücke, welche zur Gründlichkeit der Mathematik erfordert werden, nämlich Definitionen, Axiome und Demonstrationen, von der Philosophie könne geleistet oder nachgeahmt werden. Eine sehr notwendige Untersuchung wäre gewesen, inwiefern denn Definition und Axiom zur Gründlichkeit der Mathematik beitragen. Die alten Skeptiker richteten eben gegen diesen Eingang in die Mathematik ihre hauptsächlichsten Zweifelsgründe. Ist es Beweis von Gründlichkeit, könnte man sagen, die gerade Linie und die Kreislinie zu definieren, da man nicht imstande ist, ihre Genesis anzugeben? . . . Diese Fragen liefsen sich, wie man wohl sieht, ins Unendliche fortsetzen, die Möglichkeit derselben beweist, dafs Axiome und Definitionen keineswegs, wie sie hier von Kant vorgestellt werden, wahre Prinzipien, dafs sie vielmehr Grenzpunkte der Prinzipien und der Wissenschaft — Grenzpunkte des Zurückgehens auf ein absolut Erstes sind. . . . Eben deswegen, weil die Philosophie ganz im

absoluten Wissen ist und auch die Konstruktion selbst wieder konstruiert, auch die Definition wieder definieren müſste, gibt es für sie diese Begrenzungen nicht. ...

Wenn Kant die Axiome als synthetische Sätze a priori von unmittelbarer Gewiſsheit beschreibt, so stoſsen wir hier auf eine höhere Untersuchung über die Richtigkeit der allgemeinen Behauptung Kants von der synthetischen Beschaffenheit aller Grundsätze und Lehrsätze der Mathematik. Es ist hier nicht der Ort, allgemein zu beweisen, daſs die Evidenz überhaupt, und die mathematische insbesondere, nicht auf einem bloſs synthetischen Verhältnis beruhen könne. Es wird aus dem, was wir zunächst von der Demonstration beweisen werden, erhellen, daſs alle Demonstrationen nichts anderes als Herbeiführung des Punktes, wo das Identische und Synthetische eins ist, oder allgemeine Zurückführung der Synthesis auf die reine Identität des Denkens überhaupt ist. Wenn dies der Fall ist, so können Axiome, als synthetische, gleichwohl unmittelbar gewisse Sätze, von Lehrsätzen nicht wesentlich, sondern nur formell verschieden sein. Sie stellen nur die abgebrochene Demonstration vor, die weiter zurück verfolgt über das besondere Gebiet der Mathematik in das allgemeine hineinführen würde, wie z. B. das mathematische Axiom, daſs, was einem und demselben gleich ist, untereinander gleich ist, in der Philosophie aus der Natur des Syllogismus konstruiert wird. ...

Was die Demonstration anlangt, so ist sie überhaupt die vollendete Gleichung des Allgemeinen und Besonderen; in dieser aber können wir zwei Momente unterscheiden, wovon nur eins wesentlich ist, das andere zur besonderen Beziehung der Mathematik gehört. — Das erste ist die absolute Gleichsetzung der schlechthin allgemeinen und der besonderen Einheit. — Das andere Moment ... ist, daſs auch im Besonderen seiner Konstruktion Allgemeines und Besonderes als absolut gleich betrachtet werden, daſs (der Mathematiker) in dem einzelnen Dreieck z. B. die Unendlichkeit aller Dreiecke begreift. ...

Daſs das erste und wesentliche Moment der Demonstration der Philosophie fehle, hat Kant nicht bewiesen, und es steht zu beweisen, daſs auch Darstellung des Besonderen

im Allgemeinen (wie Kant die Philosophie erklärt) ebenso undenkbar ist als das Umgekehrte ..., wofern nicht das Besondere in intellektueller Anschauung, als Konstruktion oder Idee, die ungeteilte Einheit des Allgemeinen empfängt." [1])

Definition der geraden Linie.

(Es) „kann bemerkt werden, dafs es ein sonderbarer Einfall Kants war, zu behaupten, die Definition der geraden Linie, dafs sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, sei ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthalte nichts von Gröfse, sondern nur eine Qualität. In diesem Sinne ist jede Definition ein synthetischer Satz; das Definitivum, die gerade Linie, ist nur erst die Anschauung oder Vorstellung, und die Bestimmung, dafs sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, macht erst den Begriff aus, wie er nämlich in solchen Definitionen erscheint. Dafs der Begriff nicht schon in der Anschauung vorhanden ist, ist der Unterschied von Beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Dafs aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reduziert: die Einfachheit aber, in Beziehung auf Menge genommen, die Bestimmung der geringsten Menge, hier des kürzesten Weges, gibt." [2])

7 + 5 = 12.

„Kant hat den Satz $7 + 5 = 12$ als einen synthetischen Satz betrachtet. ‚Man sollte', sagt er, ‚anfänglich zwar denken, er sei ein analytischer Satz, der aus dem Begriff einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge.' Der Begriff der Summe heifst weiter nichts, als die abstrakte Bestimmung, dafs diese zwei Zahlen zusammengefafst

[1]) Schelling I[5], S. 129—140.

[2]) Hegel, Naturphilosophie S. 50; vgl. Hegel, Logik I[1], S. 241 f. (s. unten S. 76).

werden sollen, und zwar als Zahlen auf eine äufserliche, d. i. begrifflose Weise — dafs von Sieben weiter numeriert werden soll, bis die hinzuzufügenden Eins, deren Anzahl auf Fünf bestimmt ist, erschöpft worden; das Resultat führt den sonst bekannten Namen Zwölfe. — Mit dem Denken der Summe, Zergliederung des Begriffs, hat der Übergang von jener Aufgabe zu dem Resultate allerdings nichts zu tun; ‚man mufs über diese Begriffe hinausgehen und die Anschauung, fünf Finger usf. zur Hilfe nehmen und so die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe von Sieben hinzutun', fügt er hinzu. Fünf ist allerdings in der Anschauung gegeben, d. h. ein ganz äufserliches Zusammengefügtsein des beliebig wiederholten Gedankens Eins; aber Sieben ist ebensowenig ein Begriff; es sind keine Begriffe vorhanden, über die man hinausgeht. Die Summe von 5 und 7 heifst die begrifflose Verbindung beider Zahlen, das so begrifflos fortgesetzte Numerieren von Sieben an, bis die Fünfe erschöpft sind, kann man ein Zusammenfügen, ein Synthetisieren, gerade wie das Numerieren von Eins an, nennen — ein Synthetisieren, das aber gänzlich analytischer Natur ist, indem der Zusammenhang ein ganz gemachter, nichts darin ist, noch hinein kommt, was nicht ganz äufserlich vorliegt. Das Postulat 5 zu 7 zu addieren, verhält sich zu dem Postulate, überhaupt zu numerieren, wie das Postulat, eine gerade Linie zu verlängern, zu dem, eine gerade Linie zu ziehen.

So leer als der Ausdruck Synthetisieren ist, ist die Bestimmung, dafs es a priori geschehe. Zählen ist allerdings keine Empfindungsbestimmung, die für das a posteriori nach der Kantischen Bestimmung von Anschauung allein übrig bleibt, und Zählen ist wohl eine Beschäftigung auf dem Boden des abstrakten Anschauens, d. i. welches durch die Kategorie des Eins bestimmt und wobei von allen andern Empfindungsbestimmungen, ebenso sehr als auch von Begriffen abstrahiert ist. Das a priori ist überhaupt etwas nur Vages, die Gefühlsbestimmung hat als Trieb, Sinn usw. ebenso sehr das Moment der Apriorität in ihr, als Raum und Zeit als existierend, Zeitliches und Räumliches a posteriori bestimmt ist.

Im Zusammenhange hiermit kann hinzugefügt werden, dafs Kants Behauptung von der synthetischen Beschaffenheit

der Grundzätze der reinen Geometrie ebensowenig etwas Gründliches enthält. Indem er angibt, dafs mehrere wirklich analytisch seien, so ist allein der Grundsatz, dafs die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, für jene Vorstellung angeführt. ‚Mein Begriff vom Geraden etc.' — Es handelt sich aber auch hier nicht um einen Begriff des Geraden überhaupt, sondern um gerade Linie, und dieselbe ist bereits ein Räumliches, Angeschautes. Die Bestimmung (oder wenn man will der Begriff) der geraden Linie ist doch wohl keine andere, als dafs sie die schlechthin einfache Linie ist, d. h. in dem Aufser-sich-kommen (des sogenannten Bewegung des Punktes) schlechthin sich auf sich bezieht, in deren Ausdehnung keine Art von Verschiedenheit der Bestimmung, keine Beziehung auf einen andern Punkt oder Linie aufserhalb ihrer gesetzt ist, hält; — die schlechthin in sich einfache Richtung. Diese Einfachheit ist allerdings ihre Qualität, und wenn die gerade Linie schwer analytisch zu definieren scheinen sollte, so wäre es nur um der Bestimmung der Einfachheit oder Beziehung auf sich selbst willen, und blofs weil die Reflexion beim Bestimmen zunächst vornehmlich eine Mehrheit, ein Bestimmen durch andere, für sich hat; es ist aber für sich schlechthin nichts Schweres, diese Bestimmung der Einfachheit der Ausdehnung in sich, ihrer Bestimmungslosigkeit durch Anderes zu fassen; — Euklids Definition enthält nichts anderes als diese Einfachheit. — Der Übergang nun aber dieser Qualität zur quantitativen Bestimmung (des Kürzesten), welcher das Synthetische ausmachen sollte, ist ganz nur analytisch. Die Linie ist als räumlich Quantität überhaupt; das Einfachste, vom Quantum gesagt, ist das Wenigste, und dies von der Linie gesagt, das Kürzeste."[1])

[1]) Hegel, Logik I¹, 240; vgl. Hegel, Logik II, 283f.

Zur „Kritik der praktischen Vernunft".

Kategorischer Imperativ.

„Es ist eine grofse, höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, dafs Kant, was für das Selbstbewufstsein Wesen hat, als Gesetz, Ansich, gilt, in es selbst zurückgeführt hat. . . . Es ist ein grofser Fortschritt, dafs dies Prinzip aufgestellt ist, dafs die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren läfst . . . Dies ist das Prinzip; aber dabei bleibt es auch stehen.

Die praktische Vernunft ist sogleich als konkret aufgefafst. . . . Das Weitere ist, dafs diese Freiheit zunächst leer ist, das Negative alles Anderen. . . . Sie ist insofern unbestimmt; es ist die Identität des Willens mit sich selbst, dafs er bei sich ist. Was ist aber der Inhalt dieses Gesetzes?" [1])

„Es ergibt sich sogleich, dafs, da reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem System der Sittlichkeit so wenig die Rede sein kann, dafs selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieser, insofern er als negierend das Viele, d. h. als praktisch gesetzt wird, die Pflicht ist) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraktion eines Gesetzes hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört; wie Kant . . . sehr gut erkennt, dafs der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und dafs sie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der

[1]) **Hegel**, Gesch. der Phil. III, 591 f.

Willkür zum obersten Gesetze machen könne. ... Aber jede Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität gesetzt zu werden; und es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetze gemacht werden könnte. Jede Bestimmtheit ist aber an sich selbst ein Besonderes und nicht ein Allgemeines; es steht ihr die entgegengesetzte Bestimmtheit gegenüber, und sie ist nur Bestimmtheit, insofern ihr eine solche gegenüber steht. Jede von beiden Bestimmtheiten ist gleichermafsen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es sein soll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abstrahiert werden soll — dies ist völlig unbestimmt und frei. Wenn die eine fixiert ist, als an und für sich bestehend, so kann die andere freilich nicht gesetzt werden; aber diese andere kann ebensogut gedacht, und (da die Form des Denkens das Wesen ist) als ein absolutes Sittengesetz ausgesprochen werden.

Dafs ‚der gemeinste Verstand ohne Unterweisung‘ jene leichte Operation vornehmen und ‚unterscheiden könne, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht‘, zeigt Kant an dem Beispiel der Frage, ‚ob die Maxime, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergröfsern‘ — im Fall sich an einem Depositum ein solches Mittel zeigte — ‚als ein allgemeines praktisches Gesetz gelten könne‘; welche also des Inhalts sein würde, ‚dafs jeder jedermann ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, ableugnen dürfe‘. Diese Frage entscheide sich von sich selbst, ‚indem ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dafs es gar kein Depositum gäbe‘. Dafs es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Dafs kein Depositum sei, wird anderen notwendigen Bestimmtheiten widersprechen; sowie, dafs ein Depositum möglich sei, mit anderen notwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen und dadurch selbst notwendig sein wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere;

jede kann als Qualität begriffen und dies Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden.

Wenn die Bestimmtheit des Eigentums überhaupt gesetzt ist, so läfst sich der tautologische Satz daraus machen: das Eigentum ist Eigentum und sonst nichts anderes; und diese tautologische Produktion ist das Gesetzgeben der praktischen Vernunft: das Eigentum, wenn Eigentum ist, mufs Eigentum sein. Aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigentums, gesetzt, so ergibt sich durch die Gesetzgebung eben derselben praktischen Vernunft die Tautologie: das Nichteigentum ist Nichteigentum; wenn kein Eigentum ist, so mufs das, was Eigentum sein will, aufgehoben werden. Aber es ist gerade des Interesse zu erweisen, dafs Eigentum sein müsse; es geht allein auf dasjenige, was aufserhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse. Aber dafs dies schon vorher geschehen und eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten zum voraus gesetzt sei — fordert die reine Vernunft; und dann erst kann sie ihr, nunmehr überflüssiges, Gesetzgeben vollführen.

Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie enthält, etwas Falsches; und sie mufs als das Prinzip der Unsittlichkeit erkannt werden. Durch die blofse Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seins derselben verändern. Und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Bestimmtheit gegen sich hat, deren eine die Negation der anderen, und eben darum keine etwas Absolutes ist — (und es ist für die Funktion der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es ist, denn sie gibt blofs die leere Form) — soll durch diese Verbindung mit der Form der reinen Einheit, selbst zur absoluten, zu Gesetz und Pflicht gemacht sein. Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelnheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit und, in Beziehung aufs Sittliche, Unsittlichkeit gesetzt.“ [1])

---

[1]) **Hegel, Abhandlungen** S. 353f.

„Du kannst, weil du sollst — dieser Ausdruck, der viel sagen sollte, liegt im Begriffe des Sollens. Denn das Sollen ist das Hinaussein über die Schranke; die Grenze ist in demselben aufgehoben, das An-sich-sein des Sollens ist so identische Beziehung auf sich, somit die Abstraktion des Könnens. — Aber umgekehrt ist es ebenso richtig: Du kannst nicht, eben weil du sollst. Denn im Sollen liegt ebenso sehr die Schranke als Schranke; jener Formalismus der Möglichkeit hat an ihr eine Realität, ein qualitatives Anderssein sich gegenüber, und die Beziehung beider aufeinander ist der Widerspruch, somit das Nicht-können, oder vielmehr die Unmöglichkeit.“ [1])

---

[1]) Hegel, Logik I[1], S. 143; vgl. Hegel, Abhandlungen S. 35, 139; Phänomenologie S. 319 ff.; Logik I[1], S. 269 ff.; Rechtsphilosophie S. 177—179; Gesch. der Phil. 590 ff.; Dilthey, „Jugendgeschichte Hegels“ S. 5, 104; Fichte II, 84, 447; V, 22; VI, 25; N. W. I, 478; „Leben u. Briefwechsel“ II, 241; Schelling I[5], S. 112; II[1], S. 567.

Zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“.

„Die Kantische (‚Rechtslehre‘, Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin ‚die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, dafs sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, das Hauptmoment ist‘ — enthält teils nur eine negative Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftprinzip, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des andern, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substanzielle Grundlage und das Erste sein soll. Nach diesem einmal angenommenen Prinzip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit, sowie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äufseres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat.“ [1])

[1]) Hegel, Philosophie des Rechts S. 63f.; vgl. Hegel, System der Sittlichkeit v. 1802 (her. v. Mollat) S. 7; Fichte, II, 18.

Zur „Kritik der Urteilskraft“.

Zweckbegriff.

„Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein (durch den Verstand) Unbestimmtes setzt; und stellt die Natur als ein Subjekt-Objekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet: zweckmäſsig ohne Zweckbegriff, notwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Sein identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, diskursiv denkenden menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besonderen Erscheinungen der Natur nicht enthalten seien; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt sein. Die Betrachtung bleibt also ein durchaus Subjektives und die Natur ein rein Objektives, ein bloſs Gedachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloſse Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich sein, daſs die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäſsigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur Idee eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch an sich (das hieſse in der Vernunft) nicht unmöglich sein, daſs Naturmechanismus und Zweckmäſsigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines an sich Möglichen und eines Reellen nicht fallen lassen, noch die notwendige

höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben. Und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft teils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; teils kann eine solche Naturwissenschaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes) nur eine Mechanik konstruieren. Mit der Armut von ‚Anziehungs- und Zurückstofsungskräften' hat sie die Materie schon zu reich gemacht; denn die Kraft ist ein Inneres, das ein Äufseres produziert, ein Sich-selbst-setzen = Ich; und ein solches kann, vom rein idealistischen Standpunkte aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie blofs als das Objektive, das dem Ich Entgegengesetzte; jene Kräfte sind für ihn nicht nur überflüssig, sondern entweder rein ideal, und dann sind es keine Kräfte, oder transzendent. Es bleibt für ihn keine dynamische, sondern nur eine ‚mathematische Konstruktion' der Erscheinungen. Die Durchführung der Erscheinungen (die gegeben sein müssen) durch die Kategorien kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die Erscheinungen keine Notwendigkeit geben; und die Kette der Notwendigkeit ist das Formale des Wissenschaftlichen der Konstruktion. Die Begriffe bleiben ein der Natur, sowie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig konstruierte Synthesen durch Kategorien hätten darum nicht notwendig ihre Belege in der Natur selbst. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemata für Verstandesgesetze gelten könnten — Beispiele, deren Eigentümliches und Lebendiges gerade insofern wegfiele, als die Reflexionsbestimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt sind ‚die Kategorien' nur dürftige ‚Schemata der Natur'.

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins sein mufs." [1])

---

[1]) Hegel, Abhandlungen S. 259 ff.

Antinomie der Zweckmäfsigkeit.

„Dem Wesen nach kehrt die Antinomie der Kritik der reinen Vernunft in der Kritik der teleologischen Urteilskraft als der Gegensatz wieder, dafs alle Erzeugung materieller Dinge nach blofs mechanischen Gesetzen geschieht, und dafs einige Erzeugung derselben nach solchen Gesetzen nicht möglich ist. — Die Kantische Auflösung dieser Antinomie ist dieselbige, wie die allgemeine Auflösung der übrigen; dafs nämlich die Vernunft weder den einen noch den anderen Satz beweisen könne, weil wir von Möglichkeit der Dinge nach blofs empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können; dafs daher ferner beide nicht als objektive Sätze, sondern als subjektive Maximen angesehen werden müssen; dafs ich einerseits jederzeit über alle Naturereignisse nach dem Prinzip des blofsen Naturmechanismus reflektieren sollte, dafs aber dies nicht hindere, bei gelegentlicher Veranlassung einigen Naturformen nach einer anderen Maxime, nämlich nach dem Prinzip der Endursachen, nachzuspüren; — als ob nun diese zwei Maximen, die übrigens blofs für die menschliche Vernunft nötig sein sollen, nicht in demselben Gegensatze wären, in dem sich jene Sätze befinden. — Es ist, wie vorhin bemerkt, auf diesem ganzen Standpunkt dasjenige nicht untersucht, was allein das philosophische Interesse fordert, nämlich welches von beiden Prinzipien an und für sich Wahrheit habe; für diesen Gesichtspunkt aber macht es keinen Unterschied, ob die Prinzipien als objektiv, d. h. hier äufserlich existierende Bestimmungen der Natur, oder als blofse Maximen eines subjektiven Erkennens betrachtet werden sollen; — es ist vielmehr dies ein subjektives, d. h. zufälliges Erkennen, welches auf gelegentliche Veranlassung die eine oder andere Maxime anwendet, je nachdem es sie als gegebene Objekte für passend hält, übrigens nach der Wahrheit dieser Bestimmungen selbst, sie seien beide Bestimmungen der Objekte oder des Erkennens, nicht fragt.“ [1])

---

[1]) Hegel, Logik II, 215f.

Zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“.

Deduktion der Materie.

„Kant hat bekanntlich die Materie aus der Repulsiv- und Attraktivkraft konstruiert oder wenigstens, wie er sich ausdrückt, die metaphysischen Elemente dieser Konstruktion aufgestellt. ...

Kants Verfahren in der Deduktion der Materie aus diesen Kräften, das er eine Konstruktion nennt, verdient, näher betrachtet, diesen Namen nicht, wenn nicht anders jede Art von Reflexion, selbst die analysierende, eine Konstruktion genannt wird, ...

Kants Verfahren ist nämlich im Grunde analytisch, nicht konstruierend. Er setzt die Vorstellung der Materie voraus und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören, um ihre vorausgesetzten Bestimmungen zu erhalten. So fordert er also einesteils die Attraktivkraft darum, weil durch die Repulsion allein, ohne Attraktion, eigentlich keine Materie da sein könne. Die Repulsion anderenteils leitet er gleichfalls aus der Materie ab und gibt als Grund derselben an, weil wir uns die Materie undurchdringlich vorstellen, indem diese nämlich dem Sinne des Gefühls, durch den sie sich uns offenbare, sich unter dieser Bestimmung präsentiert. Die Repulsion werde daher ferner sogleich im Begriffe der Materie gedacht, weil sie damit unmittelbar gegeben sei; die Attraktion dagegen werde derselben durch Schlüsse hinzugefügt. Auch diesen Schlüssen aber liegt das soeben Gesagte zugrunde, dafs eine Materie, die blofs Repulsivkraft hätte, das, was wir uns unter Materie vorstellen, nicht

erschöpfte. — Dies ist, wie erhellt, das Verfahren des über die Erfahrung reflektierenden Erkennens, das zuerst in der Erscheinung Bestimmungen wahrnimmt, diese nun zu Grunde legt und für das sogenannte Erklären derselben entsprechende Grundstoffe oder Kräfte annimmt, welche jene Bestimmungen der Erscheinung hervorbringen sollen.

In Ansehung des angeführten Unterschiedes, wie die Repulsivkraft und wie die Attraktivkraft von dem Erkennen in der Materie gefunden werden, bemerkt Kant weiter, dafs die Attraktivkraft zwar ebensowohl zum Begriff der Materie gehöre, ob sie gleich nicht darin enthalten sei. ... Es ist aber gar nicht abzusehen, welcher Unterschied darin liegen soll; denn eine Bestimmung, die zum Begriffe einer Sache gehört, mufs wahrhaftig darin enthalten sein.

Was die Schwierigkeit macht und diese leere Ausflucht herbeiführt, besteht darin, dafs Kant zum Begriffe der Materie von vorn herein einseitig nur die Bestimmung der Undurchdringlichkeit rechnet, die wir durch das Gefühl wahrnehmen sollen, weswegen die Repulsivkraft, als das Abhalten eines Andern von sich, unmittelbar gegeben sei. Wenn aber ferner die Materie ohne Abstraktion nicht soll da sein können, so liegt für diese Behauptung eine aus der Wahrnehmung genommene Vorstellung der Materie zugrunde; die Bestimmung der Abstraktion mufs also gleichfalls in der Wahrnehmung anzutreffen sein. Es ist auch wohl wahrzunehmen, dafs die Materie aufser ihrem Für-sich-sein, welches das Sein-für-anderes aufhebt (den Widerstand leistet), auch eine Beziehung des Für-sich-seienden aufeinander, räumliche Ausdehnung und Zusammenhalt, und in Starrheit, Festigkeit einen sehr festen Zusammenhalt hat. Die erklärende Physik erfordert zum Zerreifsen usf. eines Körpers eine Kraft, welche stärker sei als die Attraktion der Teile desselben gegeneinander. Aus dieser Wahrheit kann die Reflexion ebenso unmittelbar die Attraktivkraft ableiten oder sie als gegeben annehmen, als sie es mit der Repulsivkraft tat. In der Tat, wenn die Kantischen Schlüsse, aus denen die Attraktivkraft abgeleitet werden soll, betrachtet werden ..., so enthalten sie nichts, als dafs durch die blofse Repulsion die Materie nicht räumlich sein würde. Indem die Materie als raumerfüllend vorausgesetzt

ist, ist ihr die Kontinuität zugeschrieben, als deren Grund die Anziehungskraft angenommen wird.

Wenn nun solche sog. Konstruktion der Materie höchstens ein analytisches Verdienst hätte, das noch durch die unreine Darstellung geschmälert würde, so ist der Grundgedanke immer sehr zu schätzen, die Materie aus diesen zwei entgegengesetzten Bestimmungen als ihren Grundkräften zu erkennen. Es ist Kant vornehmlich um die Verbannung der gemein-mechanischen Vorstellungsweise zu tun, die bei der einen Bestimmung, der Undurchdringlichkeit, der für-sich-seienden Punktualität, steht bleibt, und die entgegengesetzte Bestimmung, die Beziehung der Materie in sich oder mehrerer Materien, die wieder als besondere Eins angesehen werden, aufeinauder, zu etwas Äufserlichem macht; ... — Indem Kant jene Äufserlichkeit zwar insofern aufhebt, als er die Attraktion, die Beziehung der Materien aufeinander, insofern diese als voneinander getrennt angenommen werden, oder der Materie überhaupt in ihrem Aufser-sich-sein, zu einer Kraft der Materie selbst macht, so bleiben jedoch auf der anderen Seite seine beiden Grundkräfte, innerhalb der Materie, äufserliche und für sich selbständige gegeneinander.

So nichtig der selbständige Unterschied dieser beiden Kräfte, der ihnen vom Standpunkte jenes Erkennens beigelegt wird, war, ebenso nichtig mufs sich jeder andere Unterschied, der in Ausdehnung ihrer Inhaltsbestimmung als etwas Fest-sein-sollendes gemacht wird, zeigen, weil sie, wie sie oben in ihrer Wahrheit betrachtet wurden, nur Momente sind, die ineinander übergehen.

Ich betrachte diese ferneren Unterschiedsbestimmungen, wie sie Kant angibt. Er bestimmt nämlich die Attraktivkraft als eine durchdringende Kraft, wodurch eine Materie auf die Teile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken könne, die Repulsivkraft dagegen als eine Flächenkraft, wodurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung aufeinander wirken können. Der Grund, der angeführt wird, dafs die letztere nur eine Flächenkraft sein soll, ist folgender: ,Die einander berührenden Teile begrenzen einer den Wirkungsraum des andern, und die repulsive Kraft könne keinen entfernteren

Teil bewegen, ohne vermittelst der dazwischen liegenden; eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte (d. h. hier Repulsivkräfte) sei unmöglich.'

Es ist sogleich zu erinnern, dafs, indem nähere oder entferntere Teile der Materie angenommen werden, in Rücksicht auf die Attraktion gleichfalls der Unterschied entstände, dafs ein Atom zwar auf ein anderes einwirkte, aber ein drittes Entfernteres, zwischen welchem und dem ersten Attrahierenden das Andere sich befände, zunächst in die Anziehungssphäre des dazwischen liegenden ihm Näheren träte, das Erste also nicht eine unmittelbare einfache Wirkung auf das Dritte ausüben würde; woraus sich ebenso ein vermitteltes Wirken für die Attraktivkraft, als für die Repulsivkraft ergebe; ferner müfste das wahre Durchdringen der Attraktivkraft allein darin bestehen, dafs alle Teile der Materie an und für sich attrahierend wären, nicht aber eine gewisse Menge passiv, und nur Ein Atom aktiv sich verhielte. — Unmittelbar oder in Rücksicht auf die Repulsivkraft selbst aber ist zu bemerken, dafs in der angeführten Stelle sich berührende Teile, also eine Gediegenheit und Kontinuität einer fertigen Materie vorkommt, welche durch sich hindurch ein Repellieren nicht gestatte. Diese Gediegenheit der Materie aber, in welcher Teile sich berühren, nicht mehr durch das Leere getrennt sind, setzt das Aufgehobensein der Repulsivkraft bereits voraus; sich berührende Teile sind nach der hier herrschenden sinnlichen Vorstellung der Repulsion als solche zu nehmen, die sich nicht repellieren. Es folgt also ganz tautologisch, dafs da, wo das Nichtsein der Repulsion angenommen ist, keine Repulsion stattfinden kann. Daraus aber folgt nichts weiter für eine Bestimmung der Repulsivkraft. — Wird aber darauf reflektiert, dafs berührende Teile sich nur insofern berühren, als sie sich noch aufsereinander halten, so ist eben damit die Repulsivkraft nicht blofs auf der Oberfläche der Materie, sondern innerhalb der Sphäre, welche nur Sphäre der Attraktion sein sollte.

Weiter nimmt Kant die Bestimmung an, dafs ,durch die Anziehungskraft die Materie einen Raum nur einnehme, ohne ihn zu erfüllen'; ,weil die Materie durch die An-

ziehungskraft den Raum nicht erfülle, so könne diese durch den leeren Raum wirken, indem ihr keine Materie, die dazwischen läge, Grenzen setze'. — Jener Unterschied ist ungefähr wie der obige beschaffen, wo eine Bestimmung zum Begriffe einer Sache gehören, aber nicht darin enthalten sein sollte, so soll hier die Materie einen Raum nur einnehmen, ihn aber nicht erfüllen. Alsdann ist es die Repulsion, wenn wir bei ihrer ersten Bestimmung stehen bleiben, durch welche sich die Eins abstofsen und nur negativ, d. h. hier durch den leeren Raum sich aufeinander beziehen. Hier aber ist es die Attraktivkraft, welche den Raum leer erhält; sie erfüllt den Raum durch ihre Beziehung der Atome nicht, d. h. sie erhält die Atome in einer negativen Beziehung aufeinander. — Wir sehen, dafs hier Kant bewufstlos das begegnet, was in der Natur der Sache liegt, dafs er der Attraktivkraft gerade das zuschreibt, was er der ersten Bestimmung nach der entgegengesetzten Kraft zuschrieb. Unter dem Geschäft der Festsetzung des Unterschiedes beider Kräfte war es geschehen, dafs eine in die andere übergegangen war. — So soll dagegen durch die Repulsion die Materie einen Raum erfüllen, somit durch sie der leere Raum, den die Attraktivkraft läfst, verschwinden. In der Tat hebt sie somit, indem sie den leeren Raum aufhebt, die negative Beziehung der Atome oder Eins, d. h. die Repulsion derselben, auf; d. i. die Repulsion ist als das Gegenteil ihrer selbst bestimmt." [1])

[3]) Hegel, Logik I[1], S. 201—207; vgl. Schelling I[3], S. 101[A], 103[A], 264[A], 281, 444; I[4], S. 27f., 41; I[6], S. 332; I[10], S. 352f.

---

*

Zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“.

Theorie der Weltbildung.

(Dem Kantischen) „System des mechanischen Weltursprungs“ (ergeht es) „nicht besser als dem alt-epikureischen mit dem Clinamen der Atome; denn es kann weder den Anfang der Zentrifugalbewegung, noch auch die Regelmäſsigkeit derselben, daſs z. B. alle Planeten eine und dieselbe Richtung genommen haben, befriedigend erklären. Kants Vorstellungsart hierüber ist folgende: Erstens, daſs die senkrechte Bewegung der zum Mittelpunkt fallenden Partikeln überhaupt in eine Seitenbewegung ausschlug, kommt von den zurückstoſsenden Kräften der Materie her, welche allein durch ihren Streit mit den Anziehungskräften ein dauerhaftes Leben in die Natur bringen. Durch diese Zurückstoſsungskräfte . . . werden die sinkenden Elemente wechselseitig durcheinander von der geradelinichten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der allgemeinen Senkung umfassen. — Allein man bemerkt leicht, daſs in diesen zurückstoſsenden Kräften bei weitem nicht jene Regelmäſsigkeit liegt, die in den Zentrifugalbewegungen der Weltkörper bemerkt wird, und durch Wirkung derselben sollten sich eher entgegengesetzte Seitenbewegungen, als Bewegungen nach Einer bestimmten Richtung . . . gebildet haben. Nun läſst sich wohl denken, daſs, wenn um den Mittelpunkt der Senkung in gröſseren oder geringeren Entfernungen Wirbel sich gebildet haben, in welchen jedes Teilchen für sich eine krumme Linie beschrieb, diese Teilchen durch ihre Bewegungen untereinander sich so lange ein-

schränken konnten, bis sie alle nach Einer Richtung fortgingen; allein es ist hier dem Zufall allzuviel eingeräumt (es fragt sich immer, warum haben sich die Elemente wechselseitig gerade auf diese und keine andere Richtung eingeschränkt), indem jene Gleichheit der Richtung wenigstens in unserem Planetensystem ... eine viel bestimmtere und mächtigere Ursache voraussetzt, die ihnen diese Bewegung eingedrückt hat.

Aber auch abgesehen davon, so ist mit mechanischen Erklärungen des Weltursprungs überhaupt nichts auszurichten, wenn die Natur ins Unendliche als Produkt mufs angesehen werden, in welchem Fall ihre Bildung durchaus nur organischer Art sein kann. Hätte die Natur mechanisch sich gebildet ... so wäre sie nicht sowohl Produkt, als blofse mechanische Zusammensetzung aus dem schon Vorhandenen." [1])

---

[1]) Schelling I³, S. 114f.; vgl. Schelling I⁴, S. 445, 449.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Bergmann, Hugo, Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Benutzung ungedruckter Quellen kritisch untersucht. Nebst ei Anhange: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundleg der Mathematik. 1909. 8. XIV, 230 S. ℳ 7

Dubs, Arthur, Das Wesen des Begriffs und des Begreifens. Ein trag zur Orientierung in der wissenschaftlichen Weltanschau 1911. gr. 8. VIII, 157 u. 207 S. ℳ 10

Erdmann, Benno, Historische Untersuchungen über Kants Prolegom 1904. 8. V, 144 S. ℳ 3

Frost, Walther, Der Begriff der Urteilskraft bei Kant. 1906. 125 S. ℳ 3

Goedeckemeyer, Albert, Die Gliederung der aristotelischen Philosop 1912. 8. VI, 144 S. ℳ 4

Linke, Paul, Die phänomenale Sphäre und das reale Bewussts Eine Studie zur phänomenologischen Betrachtungsweise. 19 8. IV, 50 S. ℳ 2

Mayer, Eduard von, Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. 1897. 8. 82 S. ℳ 2

Palágyi, Melchior, Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele. 19 8. XI, 124 S. ℳ 3

Riehl, Alois, Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjähri Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Ha Wittenberg. 1904. kl. 8. 30 S. ℳ 0

— Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. 2. durchgeseh Auflage. 1912. 8. 35 S. ℳ 0

Sasao, Kumetaro, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes Kant. 1900. 8. 71 S. ℳ 2

Scheler, M., Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefü und von Liebe und Hass. 1913. 8. ca. ℳ 3

Thiele, Günther, Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbeg seines Kritizismus dargestellt und gemessen am kritisc Begriffe der Identität von Wissen und Sein. 1876. 8. 304 S. ℳ 6,

— Die Philosophie Immanuel Kant's nach ihrem systematisc Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklu dargestellt und gewürdigt. Bd. I, 1. und 2. Abteilung. 18 und 1887. gr. 8. VI, 219 S. und VIII, 320 S. ℳ 14,

Wegener, Richard, Das Problem der Theodicee in der Philosophie u Literatur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht a Kant und Schiller. Gekrönte Preisschrift der Walter Simo Preisaufgabe der Kantgesellschaft. 1909. 8. XII, 223 S. ℳ 6,-

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.